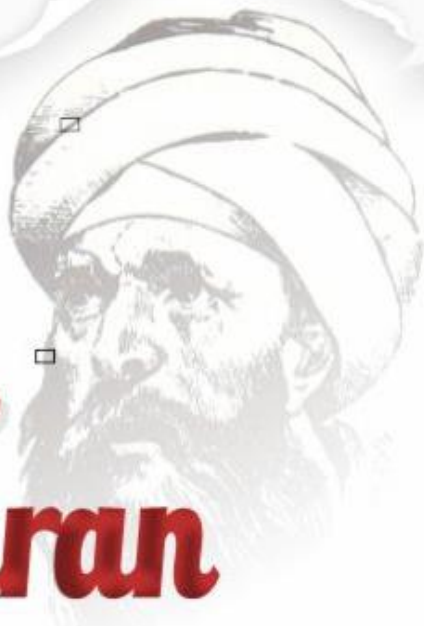
Dr. Achmad Khudori Soleh M.Ag

Toleransi, Kebenaran dan Kebahagiaan

Menurut Al Ghazali

Toleransi, Kebenaran dan Kebahagiaan

Menurut Al-Ghazali

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag

UIN MALIKI PRESS

2022

Toleransi, Kebenaran dan Kebahagiaan

Menurut Al-Ghazali

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag

Ucapan Terima Kasih

Banyak karya outentik yang dinisbatkan kepada al-Ghazali. Abd Rahman Badawi (1917-2002), Guru Besar filsafat asal Mesir, menyebut setidaknya ada 457 judul buku yang dianggap sebagai karya tulis warisan al-Ghazali. Salah satunya adalah *Fasl al-Tafriqah*. Buku ini ditulis sebagai respon al-Ghazali Ketika dituduh kafir oleh pengikut Asy'ariyah karena dianggap menyalahi ajaran teologi al-Asy`ari (873-935). Sherman Jackson atau dikenal dengan nama Islam Abdul Hakim Jackson, Guru Besar Studi Islam di Universitas Southern, California, USA, dalam bukunya *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abû Hâmid al-Ghazâlî's Faysal al-Tafriqa* (2002), menyatakan bahwa karya ini adalah ajaran yang luar biasa dari al-Ghazali tentang toleransi di antara umat Islam yang berbeda-beda madzhab. Di sini al-Ghazali mendefinisikan ulang term iman dan kafir, dan bagaimana kita harus bersikap menghadapi beragama perbedaan paham dan pemikiran.

Buku yang lain adalah *al-Munqidh min al-Dalâl*. Karya yang bersifat otobiografi ini ditulis sekitar lima tahun sebelum al-Ghazali wafat (1111). Al-Ghazali menulis kitab ini setelah kembali mengajar di Perguruan Nidzamiyah di Nisabur, Juli 1106. Kegiatan mengajar ini dilakukan setelah al-Ghazali menjalani *uzlah* yang Panjang sekitar 10 tahun dalam usaha berdisiplin diri dan mendalami praktek-praktek sufistik.

Al-Munqidh sendiri begitu menarik banyak pihak, para sarjana muslim sendiri kalangan luar. Para sarjana luar biasanya membandingkan karya ini dengan *Confessions* dari Santo Augustine (354-430) dan dengan *A Grammar of Assent* dari John Henry Newman (1801-1890) dalam soal kepelikan intelektualnya, juga membandingkannya dengan *Grace Abounding to the Chief*

of Sinners dari John Bunyan (1628-1688) dalam sifat puritannya. Lebih dari itu, *al-Munqidh* biasanya dikutip oleh para sarjana muslim untuk mendukung gagasan bahwa *skeptism* adalah metode penting dalam sistem filsafat al-Ghazali. Dengan pernyataan ini al-Ghazali berarti telah mendahului Rene Descartes (1596-1650), tokoh skeptisme Barat yang terkenal dengan kata-katanya *cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada).

Karya al-Ghazali berikutnya adalah *Kimya al-Sa'adah* (Kimia Kebahagiaan). Kitab ini aslinya ditulis dalam Bahasa Persia, kemudian diterjemahkan kedalam Bahasa Arab, Inggris, Jerman, Urdu, Turki, Azerbaijan dan termasuk Indonesia. Buku ini ditulis sekitar tahun 1106. Isinya menjelaskan tentang empat hal penting, yaitu ibadah, muamalah, sesuatu yang menyelamatkan (*al-munjiyat*) dan sesuatu yang merusakkan (*al-muhlikat*).

Buku ini adalah uraian dari tiga karya penting al-Ghazali tersebut. Pada bagian terjemahan karya al-Ghazali, saya memberikan Pengantar, tambahan data tahun, rawi-rawi hadis dan catatan kaki atau penjelasan untuk memudahkan para pembaca, serta membandingkannya dengan rujukan lain tentang materi yang menjadi bahasan karya ini. Selain itu, saya menambahkan terjemahan *al-Qawâid al-Ashr* (Sepuluh Prinsip Laku Sufisme) untuk menambah wawasan tentang hal-hal yang harus dilakukan dalam menapak jalan spiritual.

Sebagian dari isi buku ini pernah diterbitkan oleh UIN Press Malang tahun 2009, dengan judul SKEPTISME AL-GHAZALI. Pada edisi ini saya menambahkan "*Fasl al-Tafriqah*" (Toleransi), dan merevisi beberapa bagian dalam buku sebelumnya, terutama terkait dengan data tahun, sumber-sumber hadis dan penjelasannya. Beberapa bagian dari buku ini juga terbit di beberapa jurnal, nasional maupun internasional.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak. Karena itu, saya harus mengucapkan terima kasih kepada semuanya. Pertama, kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) UIN Malang yang telah membiayai proses penulisan buku ini. Kedua, kepada reviewer penelitian, yaitu Prof. Mufidah Ch (UIN Malang) dan Prof. Iffatin Nur (UIN

Tulungagung), juga Dr. Saiful Mustofa sebagai committee yang telah memberi catatan dan saran konstruktif selama penelitian buku ini. Ketiga, pihak penerbit UIN Maliki Press yang telah menerbitkan naskah ini. Keempat, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, dan anak-anak (Hadziq, Syava, Tasya dan Azky) yang senantiasa memberi support luar biasa kepada peneliti. Kelima, pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu yang telah berjasa untuk penyelesaian naskah ini. Sekali lagi terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerjasama, kritik dan kerja keras, buku ini tidak kan sampai kepada pembaca.

Malang, Nopember 2022

Achmad Khudori Soleh

Daftar Isi

DAFTAR BAGAN

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan buku ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
ḍ	ض	ʻ	ا
ṭ	ط	b	ب
ẓ	ظ	t	ت
`	ع	th	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h̲	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dh	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	ه	s	س
h	و	sh	ش
y	ي	ṣ	ص
a panjang	â	u panjang	ū
i panjang	ĩ		

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Toleransi adalah kajian penting dalam masyarakat plural seperti Indonesia, apalagi pemerintah sedang mencanangkan tahun 2022 sebagai tahun moderasi. Konsep toleransi yang tepat dapat memberi bekal pada sikap moderat dalam kehidupan bermasyarakat yang berbeda budaya, suku dan agama. Al-Ghazali (1058-1111) sang *Hujjah al-Islâm* (argumentator Islam) mempunyai konsep toleransi beragama dan sikap mederasi dalam perbedaan seperti yang ditulis dalam kitab *Faṣl al-Tafriqah*.[1] Akan tetapi, konsep al-Ghazali ini ternyata tidak menjadi referensi dalam banyak artikel yang menulis tentang moderasi dan toleransi beragama di Indonesia meskipun kitab-kitabnya yang lain menjadi rujukan utama dalam pemikiran Islam di tanah air. Pada awal bulan Maret 2022, peneliti menemukan lebih dari 18 artikel jurnal yang menulis tentang moderasi beragama,[2] dan lebih dari 15 artikel tentang toleransi,[3] tetapi tidak ada satupun

1 Abu Hamid al- Ghazali, "*Faṣl Al-Tafriqah,*" in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.

2 Khalil Nurul Islam, "*Moderasi Beragama Di Tengah Pluralitas Bangsa*: Tinjauan Revolusi Mental Perspektif Al-Qur'an," *Kuriositas: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 13, no. 1 (June 2020), https://doi.org/10.35905/kur.v13i1.1379.; Muhammad Ulinnuha and Mamluatun Nafisah, "MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAISH SHIHAB," *SUHUF* 13, no. 1 (June 2020): 55–76, https://doi.org/10.22548/shf.v13i1.519.Muhammad Khairan Arif, "MODERASI ISLAM (WASATHIYAH ISLAM) PERSPEKTIF AL-QUR'AN, AS-SUNNAH SERTA PANDANGAN PARA ULAMA DAN FUQAHA," *Al-Risalah* 11, no. 1 (January 2020): 22–43, https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.592.

3 Ricky Santoso Muharam, "Membangun Toleransi Umat Beragama Di Indonesia Berdasarkan Konsep Deklarasi Kairo," *Jurnal HAM* 11, no. 2 (August 2020): 269, https://doi.org/10.30641/ham.2020.11.269-283.; Khadijah Muda and Siti Nor Azhani Mohd Tohar, "Definisi, Konsep Dan Teori Toleransi Beragama," *Sains Insani* 5, no. 1 (July 2020): 194–99, https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol5no1.179.; Dewi Anggraeni and Siti Suhartinah, "Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif KH. Ali Mustafa Yaqub," *Jurnal Online Studi Al-Qur'an* 14, no. 1 (January

yang merujuk pada pemikiran al-Ghazali.

Peneliti berasumsi bahwa tidak teraksesnya karya al-Ghazali tentang toleransi ini disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, *Faṣl al-Tafriqah* bukan kitab besar sebagaimana *Ihya' Ulūm al-Dĩn, Tahâfut al-Falâsifah* atau *al-Mustaṣfa min `Ilm al-Uṣūl*, sehingga tidak menjadi perhatian banyak akademisi. *Faṣl al-Tafriqah* hanya berisi 19 halaman. *Kedua*, kitab *Faṣl al-Tafriqah* tidak dicetak tersendiri atau dicetak bersama beberapa kitab kecil lainnya dalam bentuk kecil, sehingga tidak cukup tersosialisasikan secara baik kepada masyarakat. Peneliti sendiri menemukan kitab ini dalam kumpulan kitab (*majmū`ah rasâil*) volume besar yang dicetak bersama banyak karya lain al-Ghazali sehingga tidak murah secara ekonomi. Ketiga, belum ada edisi terjemah Bahasa Indonesia atas kitab ini sehingga tidak dikenal di kalangan pembaca literatur non bahasa Arab.

Di sisi lain, konsep kebenaran adalah kajian penting dalam filsafat, termasuk Filsafat Islam. Konsep al-Ghazali tentang kebenaran, salah satunya tertulis dalam kitab *al-Munqidh min al-Ďalâl*.[4] Buku ini sering menjadi rujukan para peneliti, baik artikel jurnal maupun buku literatur. Di luar negeri bahkan ada beberapa artikel yang menulis secara khusus tentang *al-Munqidh*.[5] Akan tetapi, seperti pernyataan Osman Bakar (b. 1946), perujukan terhadap *al-Munqidh* tersebut ternyata lebih pada kepelikan akademik al-Ghazali dan penggunaannya terhadap rasio yang dinilai mendahului Rene Descartes (1596-1650),[6] bukan pada konsepnya tentang kebenaran. Hal ini menunjukkan pentingnya melakukan eksplorasi atas konsep kebenaran al-Ghazali sebagaimana yang tertulis dalam kitab *al-Munqidh*.

2018): 59–77, https://doi.org/10.21009/JSQ.014.1.05.

4 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalǎl," in *Majmû`ah Rasǎil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

5 Josef van Ess, "Quelques Remarques Sur Le Munqiḏ Min Aḍ-Ḍalâl," in *Kleine Schriften by Josef van Ess (3 Vols)* (BRILL, 2018), 1526–37, https://doi.org/10.1163/9789004336483_105.; Lutz Berger, "Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Al-: Al-Munqiḏ Min Aḍ-Ḍalāl," in *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2020), 1–2, https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_7429-1.; Paul Wernst, "Vincenzo M. Poggi S. J., Un Classico Della Spiritualità Musulmana. Saggio Monografico Sul „Munqiḏ" Di Al-Ġazālī.," *Oriens* 25–26, no. 1 (July 1976): 358–62, https://doi.org/10.1163/18778372-02502601033.

6 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

Sementara itu, konsep al-Ghazali tentang kebahagiaan tertulis dalam kitab *Kimyâ al-Sa`âdah*.[7] Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan bahasa asing lainnya.[8] Banyak artikel berbahasa Inggris yang menulis tentang konsep kebahagiaan al-Ghazali ini. Peneliti sampai awal Maret 2022 menemukan lebih dari 20 artikel berbahasa asing yang menulis tentang konsep kebahagiaan al-Ghazali ini.[9] Meski demikian, hanya ada 1 artikel jurnal yang menulis tema kebahagiaan perspektif al-Ghazali dalam bahasa Indonesia.[10]

Konsep kebahagiaan sangat dekat dengan kajian tasawuf dan psikologi. Minimnya penggunaan kitab *Kimyâ' al-Sa`âdah* sebagai salah satu sumber utama dalam dua kajian ini di tanah air dapat mengindikasikan beberapa hal. Pertama, dalam kajian tasawuf, buku *Kimyâ' al-Sa`âdah* kalah popular dengan kitab *Ihyâ' Ulūm al-Dĩn*. Ini dapat dimaklumi karena *Kimyâ' al-Sa`âdah* adalah kitab kecil, hanya berisi 10 halaman, dibanding *Ihya* yang terdiri atas 4 jilid besar dan sudah popular dalam masyarakat Indonesia. Kedua, dalam kajian psikologi Islam khususnya, literatur Islam klasik sendiri belum menjadi rujukan utama sehingga perlu dipopulerkan. Ketiga, para sarjana psikologi Islam tampak belum familiar dengan literatur Islam klasik sendiri, apalagi bagi mereka yang kurang mampu mengakses literatur berbahasa Arab.

Berdasarkan uraian tersebut, mengenalkan literatur Islam klasik dalam bahasa ibu, yaitu terjemahan bahasa Indonesia atas tiga karya di atas, menjadi penting dan signifikan sehingga konsep-konsepnya mudah dipahami, dapat didiskusikan secara

---

7 Abu Hamid al- Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 418–28.

8 Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali et al., *The Alchemy of Happiness, The Alchemy of Happiness* (Routledge, 2015), https://doi.org/10.4324/9781315700410.

9 Ali Mirsepassi and Tadd Graham Fernée, "Deen (Faith) and Donya (the Secular): Al-Ghazālī's the 'Alchemy of Happiness,'" *English Studies at NBU* 5, no. 1 (June 2019): 9–39, https://doi.org/10.33919/esnbu.19.1.1.; Alexei A. Khismatulin, "'The Alchemy of Happiness': Al-Ghazāī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān-Naqshbandiyya Principles," in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal* (BRILL, 2005), 227–71, https://doi.org/10.1163/9789047407263_015.; Gerhard Böwering, "The Alchemy of Happiness . Abû Hâmid Muḥammad Al-Ghazzâlî , Claud Field," *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (July 1995): 227–28, https://doi.org/10.1086/373761.

10 Jarman Arroisi, "Bahagia Dalam Perspektif Al-Ghazali," *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 17, no. 1 (March 2019): 89, https://doi.org/10.21111/klm.v17i1.2942.

akademik dan memberikan dampak social yang baik. Penelitian ini secara umum bertujuan untuk mengisi kepentingan tersebut.

B. Fokus dan Tujuan

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini mengkaji empat persoalan. (1) Konsep al-Ghazali tentang toleransi sebagaimana dalam kitab *Faşl al-Tafriqah*. (2) Konsep al-Ghazali tentang kebenaran sebagaimana yang ditulis dalam kitab *al-Munqidh min al-Dalâl*. (3) Konsep al-Ghazali tentang kebahagiaan sebagaimana dalam kitab *Kimyâ' al-Sa`âdah*. (4) Naskah terjemahan dari tiga kitab utama tersebut, yaitu *Fasl al-Tafriqah, al-Munqidh* dan *Kimyâ' al-Sa`âdah*.

Berdasarkan focus masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk melakukan dua hal. (1) Mengeksplorasi konsep al-Ghazali tentang toleransi, kebenaran dan kebahagiaan sebagaimana yang tertulis dalam kitab *Fasl al-Tafriqah, al-Munqidh dan Kimyâ' al-Sa`âdah*. (2) Menghasilkan naskah terjemahan Bahasa Indonesia secara serius dengan annotation atas tiga karya al-Ghazali, yaitu kitab *Fasl al-Tafriqah, al-Munqidh dan Kimyâ' al-Sa`âdah.*

Penelitian ini dapat memberikan manfaat sebagai berikut. (1) Naskah terjemahan bahasa Indonesia atas tiga karya al-Ghazali dapat menjadi rujukan penting dalam kajian tentang toleransi beragama di Indonesia, konsep kebenaran dalam filsafat, dan pemikiran psikologi Islam khususnya tentang kebahagiaan. (2) Sebagai dasar konseptual bahwa masalah toleranasi, kebenaran dan kebahagiaan telah menjadi kajian penting dalam sejarah pemikiran Islam. Al-Ghazali yang menjadi objek kajian telah membahas tiga persoalan tersebut secara mendalam dan menarik. (3) Menambah khazanah pemikiran Islam di Indonesia terkait dengan toleransi, kebenaran dan kebahagiaan. Pemikiran al-Ghazali tentang tiga masalah ini sangat orisinal dan signifikan di kaji.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah kajian literatur.[11] Objeknya adalah pemikiran al-Ghazali tentang toleransi, kebenaran dan kebahagiaan. Sumber data berdasarkan pada data-data tertulis yang dibagi dalam tiga bagian, yaitu primer, sekunder dan umum. Sumber primernya adalah tiga kitab karya al-Ghazali, yaitu *Fasl al-Tafriqah, al-Munqidh min al-Dalâl, dan Kimyâ' al-Sa`âdah*. Sumber sekunder berdasarkan pada literatur-literatur yang ditulis orang lain tentang tiga persoalan tersebut. Sumber umum terkait dengan data umum atau teori-teori yang berhubungan dengan pokok bahasan. Studi ini menggunakan sumber primer sebagai data utama kemudian sumber sekunder dan umum sebagai data penunjang atau bahan konfirmasi.

Data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan menggunakan metode kontens analysis.[12] Analisis ini digunakan untuk menjelaskan konsep-konsep al-Ghazali tentang tiga persoalan yang dikaji. Selama proses analisis bisa terjadi kesalahan pembacaan dan pemahaman akibat dari ketidaktempatan memilih dan memilah data. Untuk mengantisipasi kemungkinan tersebut, studi ini melakukukan *cross-check* dengan mengkaji ulang data yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah ini.[13]

Hasil analisis kemudian dikaji lagi dengan menggunakan discourse analysis.[14] Pada bagian ini, hasil yang ditampilkan dibandingkan dengan data lain dengan menggunakan metode komparasi, melacak akar sejarahnya dengan metode historis atau memprediksi konsekuensi logisnya dengan metode analisis

11 Hannah Snyder, "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines," *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39, https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

12 Satu Elo et al., "Qualitative Content Analysis," *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263, https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

13 Robert G. Turner, "Double Checking the Cross-Check Principle," *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77, https://doi.org/10.1055/s-0040-1715737.

14 Audrey Alejandro, "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity," *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74, https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

interpretative.[15] Berdasarkan hal kemudian diambil kesimpulan terpentingnya.

D. Penelitian Terdahulu.

Ada beberapa penelitian tentang konsep toleransi al-Ghazali. Yaitu, (1) Penelitian May tentang komunikasi antar iman yang digagas oleh al-Ghazali (1058-1111), Thomas Aquinas (1225-1274), William Schweiker (b. 1953) dan Rachel Muers (b. 1975).[16] (2) Penelitian Sweeney yang membandingkan konsep toleransi antara al-Farabi (870-950), al-Ghazali (1058-1111) dan Ibn Rushd () dalam konteks metafisika.[17] (3) Penelitian Pisani tentang metode al-Ghazali untuk perilaku toleransi beragama.[18] (4) Penelitian Wilkilson tentang aplikasi konsep moderasi al-Ghazali di masyarakat Turkey.[19] Terakhir, (5) penelitian Hajam tentang kontribusi pemikiran al-Ghazali dalam pembentukan sikap moderasi beragama di Indonesia.[20]

Meski demikian, peneliti hanya menemukan satu artikel jurnal yang secara khusus menulis tentang kitab *Fasl al-Tafriqah*, Yaitu penelitian Khalili yang menanggapi penelitian Sherman Jackson tentang pemikiran al-Ghazali dalam kitab Fashl al-

15 Dean C. Adams and Michael L. Collyer, "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes," Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics 50, no. 1 (November 2019): 405–25, https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-110218-024555.; Jan Pringle et al., "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique," Nurse Researcher 18, no. 3 (April 2011): 20–24, https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

16 JOHN D'ARCY MAY, "Faith, Ethics, and Communication: Some Recent Writing in Philosophical Theology," Journal of Religious History 31, no. 4 (December 2007): 451–62, https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2007.00692.x.

17 MICHAEL SWEENEY, "GREEK ESSENCE AND ISLAMIC TOLERANCE: AL-FARABI, AL-GHAZALI, IBN RUSH'D," The Review of Metaphysics 65, no. 1 (2011): 41–61, https://www.jstor.org/stable/23055682.

18 Emmanuel Pisani, "Abu¯Ha¯mid Al-Gaza¯li¯ (m. 1111); A Muslim Precursor of the Sociology of Religions," Archives de Sciences Sociales Des Religions 169, no. 2 (2015), https://doi.org/10.4000/assr.26763.

19 Taraneh Wilkinson, "Moderation and Al-Ghazali in Turkey," American Journal of Islamic Social Sciences 32, no. 3 (July 1, 2018): 29–43, https://doi.org/10.35632/ajiss.v32i3.269.

20 Hajam Hajam et al., "The Contribution of Al-Ghazali in Promoting Islamic Moderate Thought in Indonesia," Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization 3, no. 2 (2020), https://doi.org/10.14421/skijic.v3i2.1894.

Tafriqah.[21] Khalili mengapresiasi upaya Jackson menggunakan pemikiran al-Ghazali sebagai dasar untuk melakukan redifinisi ortodoksi dan penyatuan gereja-geraja di Katolik.

Penelitian tentang konsep kebenaran al-Ghazali ada beberapa yang ditemukan. Yaitu, (1) penelitian Sajedi tentang dasar-dasar kebenaran iman dapat perspektif al-Ghazali.[22] (2) Penelitian Dunawy tentang metode al-Ghazali dalam menentukan kebenaran dalam teologi.[23] (3) Penelitian Rayan dan Zamir tentang metode al-Ghazali dalam meraih kebenaran dan perbandingannya dengan Descartes (1596-1650).[24] (4) Penelitian Tamer tentang konsep al-Ghazali tentang kebenaran dalam pengetahuan.[25] Meski demikian, sejauh pelacakan belum ditemukan artikel yang mendiskusikan konsep al-Ghazali tentang kebenaran secara utuh, meliputi bentuk, sumber dan sarana untuk mencapainya.

Penelitian tentang konsep kebahagiaan al-Ghazali sangat banyak. (1) Penelitian Yahya tentang elemen-elemen kebahagiaan dalam perspektif al-Ghazali.[26] (2) Pnelitian Mirsepassi dan Lim tentang relasi kebahagiaan al-Ghazali dengan secularism dan nasionalism.[27] (3) Penelitian Baig, Shah dan Yahya yang

---

21 Atif Khalil, "Is an Intra-Islamic Theological Ecumenism Possible? A Response to Sherman Jackson," *American Journal of Islam and Society* 22, no. 4 (2005), https://doi.org/10.35632/ajis.v22i4.1663.

22 Akbar Sajedi, Ali Nemati, and Mohammad Dargahzadeh, "Why Am I a Muslim? Investigating the Truth of Faith Based on Ghazālī's Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8, no. 7 (2021), https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i7.2700.

23 Billy Dunaway, "Knowledge and Theological Predication: Lessons from the Medieval Islamic Tradition," Res Philosophica 98, no. 2 (2021): 353–76, https://doi.org/10.11612/resphil.2035.

24 Sobhi Rayan, "Al-Ghazali's Method of Doubt," *Middle East Studies Association Bulletin* 38, no. 2 (2004), https://doi.org/10.1017/s0026318400046939.; Syed Rizwan Zamir, "Descartes and Al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light," *Islamic Studies* 49, no. 2 (2010).

25 Georges Tamer, "11 Al-Ghazālī on Knowledge (ʿilm) and Certainty (Yaqīn) in Al-Munqidh Min Aḍ-Ḍalāl and in Al-Qisṭās Al-Mustaqīm," in *Islam and Rationality*, 2015, https://doi.org/10.1163/9789004290952_012.

26 Norhashimah Yahya et al., "Element of Happiness by Al Ghazali and Relation in Islamic Psychospiritual," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 11 (November 29, 2020), https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10-i11/8202.;

27 Mirsepassi and Fernée, "Deen (Faith) and Donya (the Secular): Al-Ghazālī's the 'Alchemy of Happiness.'"; John Lim, "The Ghazālian Alchemy of an Islamic Nation," *Journal of Islamic Governance* 1, no. 1 (2015): 10–22, https://doi.org/10.53105/jig.1-2.

membandingkan konsep kebahagiaan al-Ghazali (1058-1111) dengan Jalaludin al-Rumi (1207-1273), Thomas Aquinas (1225-1274) dan Maslow (1908-1970).[28] (4) Penelitian Khismatulin tentang pengaruh konsep kebahagiaan al-Ghazali dalam ajaran tarekat Naqsabadi.[29] Penelitian yang mengkaji konsep kebahagiaan al-Ghazali secara komprehensip, meliputi prinsip dan aspek kebahagiaan, juga metode meraih kebahagiaan, belum ditemukan. Penelitian ini mengisi kekurangan-kekurangan yang dimaksud.

E. Sistematika Penulisan.

Buku ini terdiri atas dua bagian penting. Bagian pertama adalah narasi dari hasil penelitian yang terdiri dari lima bab. Yaitu, Pendahuluan, kondisi social politik masa kehidupan al-Ghazali, konsep al-Ghazali tentang toleransi, kebenaran dan kabahagiaan, dan Penutup.

Bagian kedua adalah naskah tiga karya al-Ghazali yang telah peneliti terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan annotation. Naskah yang dimaksud adalah terjemahan kitab *Faṣl al-Tafriqah Bain al-Islâm wa al-Zandaqah* (Toleransi), terjemah kitab *al-Munqidh min al-Ďalâl* (Kebenaran) dan terjemah kitab *Kimya al-Sa'adah* (Kebahagiaan).

Terjemahan tiga karya al-Ghazali ini sangat penting karena tiga alasan. (1) belum ada terjemahan yang serius atas tiga karya al-Ghazali tersebut. Peneliti sendiri telah menterjemahkan dua naskah terakhir, yaitu *al-Munqidz* dan *Kimya al-Saadah*, tetapi perlu

---

28 Huma Baig, "A Comparison between the Ideas of Love Found in Al-Ghāzālī's The Alchemy of Happiness and the First Volume of Rumi's Masavi-Yi Ma'navi," in *Love and Poetry in the Middle East* (I.B. Tauris, 2022), https://doi.org/10.5040/9780755640973.0012.; Rania Shah, "Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazali on the Attainment of Happiness," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 6, no. 2 (2015): 15–29, https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v06i02/51138.; Norhashimah Yahya et al., "The Concept of Human Will According to Al-Ghazali and Abraham Maslow: A Comparative Study," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (October 2018), https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i10/4715.

29 Khismatulin, "'The Alchemy of Happiness': Al-Ghazāī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān-Naqshbandiyya Principles."

revisi. Kitab *Faṣl al-Tafriqah* belum ditemukan terjemahan bahasa Indonesianya padahal sering menjadi rujukan dalam kajian toleransi atau moderasi beragama. (2) tiga tema dalam karya al-

Ghazali ini berkaitan dengan kehidupan masyarakat plural dan konsep-konsep akademik. Konsep toleransi sangat penting dalam masyarakat plural seperti Indonesia, apalagi pemerintah sedang mencanangkan tahun 2022 sebagai tahun moderasi atau toleransi. Konsep kebenaran yang ditulis al-Ghazali dalam *al-Munqidh* menjadi kajian utama filsafat, sedang konsep kebahagiaan dalam *Kimyâ al-Sa'âdah* menjadi rujukan dalam psikologi, khususnya psikologi Islam. (3) ketiga naskah ini adalah sumber primer dan menjadi sangat signifikan bagi mereka yang tidak bisa menjangkau literatur berbahasa Arab.

BAB II
KONTEKS SOSIAL DAN KEAGAMAAN AL-GHAZALI

Bagian ini menjelaskan tiga hal. Yaitu, (1) kondisi sosial politik masa kehidupan al-Ghazali, (2) gerak intelektual yang berkembang saat itu, (3) riwayat hidup al-Ghazali dan karya-karya pentingnya.

A. Kondisi Sosial Politik

Pada tahun 1055, tiga tahun sebelum kelahiran al-Ghazali, terjadi perubahan politik yang besar di Baghdad. Orang-orang Saljuk Turki di bawah pimpinan Thughril Beg (990-1063) yang beraliran Sunni menyerbu Baghdad. Dominasi Bani Buwaih (934-1062) yang beraliran Syiah di Baghdad digantikan oleh Bani Saljuk Turki yang Sunni.

Bani Buwaih adalah dinasti kekuasaan di Baghdad yang dibangun oleh seorang laki-laki bernama Buwaih yang digelari Abu Syuja`. Dia mempunyai tiga orang putra, yaitu Ali, Hasan dan Ahmad, yang semuanya adalah perwira-perwira yang tangguh. Pada masa khalifah al-Mustakfî (944-945), Ahmad ibn Buwaih yang menguasai kota Kirman dan Makram berhasil menduduki Baghdad tahun 945, kemudian diangkat sebagai "Amîr al-Umarâ" oleh khalifah dengan gelar Mu`iz al-Daulah. Setelah itu, Ahmad mengangkat saudaranya, Alî ibn Buwaih, sebagai penguasa Fes dengan gelar `Imâd al-Daulah, dan mengangkat Hasan ibn Buwaih sebagai penguasa Isfahan dengan gelar Rukn al-Daulah. Setelah Muiz al-Daulah meninggal, dia diganti putranya, Abu Manshur yang bergelar Muidz al-Daulah (966-977), diteruskan keponakannya yang bergelar `Adlud al-Daulah (978-982) dengan mengangkat diri sebagai "al-Mulk", gelar baru dalam tradisi

dinasti Abbasiyah.[1]

Pada masa dinasti Buwaihiyah ini, ilmu pengetahuan, sastra dan filsafat berkembang pesat terutama teologi Muktazilah. Penguasa-penguasa Buwaih yang beraliran Syiah bergandeng tangan dengan kaum Muktazilah sehingga Muktazilah memperoleh kekuatannya kembali setelah tersingkirkan sejak masa khalifah al-Mutawakkil (847-861) dan paham Syiah bisa menghadapi lawan-lawannya. Salah satu tokoh Sunni saat itu yang mempunyai hubungan baik dengan penguasa Buwaih yang Syiah ini adalah al-Baqillani (950-1013).[2]

Thughril Beg (990-1063) sendiri adalah Sultan Nisabur sejak tahun 1038. Wilayah kekuasaannya meliputi propinsi-propinsi bagian timur Abbasiyah. Antara lain, Persia timur yang direbutnya dari dinasti Ghasnawiyah Turki dan Persia barat dari dinasti Buwaihiyah sendiri. Dengan menguasai Baghdad, dia mendapat gelar "Raja Timur dan Barat" dari khalifah al-Qa'im (1031-1070). Sebelumnya, tahun 1041, khalifah al-Qaim secara resmi mengakui Tughril Beg sebagai gubernur propinsi-propinsi yang ditaklukannya.[3]

Setelah Thunghril Beg meninggal tahun 1063, keponakannya yang bernama Alp Arslan (1029-1072) menggantikannya menjadi Saljuk Agung Pertama. Penguasa baru Saljuk ini memperluas kekuasaannya dengan merebut daerah-daerah teritorial di wilayah Asia Kecil dari kekuasaan Bizantium (1071) dan Aleppo dari pengawasan kekhalifahan Fathimiyah (909-1171) di Mesir. Kekuasaan orang Saljuk ini semakin besar dan kuat setelah masa Malik Syah (1055-1092), putra Arslan yang menggantikannya setelah kematian Arslan pada tahun 1072. Di bawah kekuasaan Malik Syah (1072-1092), imperium Saljuk merentang dari wilayah Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus hingga teluk Persia.[4]

Meski demikian, dinasti Saljuk tidak menguasai seluruh wilayah kekhalifahan Bani Abbas. Di wilayah timur, yaitu India

---

1 George Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 247-9.

2 Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqilani* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997). 16.

3 William Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam* (London: Sidgwich, 1997). 200

4 Watt. 241.

dan Afghanistan, ada dinasti Ghasnawiyah (977-1186) yang sama-sama berasal dari Turki. Dinasti ini didirikan oleh Mahmud ibn al-Batikin (971-1030), seorang perwira tentara Bani Saman. Mahmud memulai dengan merebut Khurasan dari Bani Buwaih tahun 998, kemudian menduduki Sijistan tahun 1002. Pada tahun 1029, Mahmud menyerbu Rayy dan membunuh Majd al-Daulah (997-1029), amir Ray yang bermarga Buwaih.[5]

Mahmud ibn al-Batikin adalah seorang Sunni bermadzhab Syafi`I yang anti Muktazilah dan Syiah. Saat mengusai wilayah-wilayah Bani Buwaih (934-1062), Mahmud menghancurkan seluruh kekuatan Muktazilah di Rayy sampai Khurasan. Perpustakaan besar di Rayy yang menyimpan ribuan kitab Muktazilah yang didirikan pada masa wazir al-Shahib ibn Abbad (938-995) dibakar habis. Menurut penelitian Zuhdi, peritiwa itulah yang menyebabkan hilangnya karya-karya besar Muktazilah dan tidak bisa ditemukan sampai sekarang.[6] Pada periode berikutnya, para penguasa Bani Ghasnawi pengganti Mahmud (971-1030) memperluas kekuasaannya sampai Turkistan, Tabaristan, Afghanistan, Kashmir dan India utara. Akan tetapi, tahun 1050, wilayah Persia dan Transoxiana di rebut Bani Saljuk (1055-1194), sehingga Bani Ghaznawi hanya mengontrol wilayah India dan Afghanistan sampai tahun 1186.[7]

Sementara itu, disebelah selatan, di Mesir, ada dinasti Bani Fathimiyah (909-1171) yang didirikan oleh Ubaidillah al-Mahdi di Tunis tahun 909. Berbeda dengan dinasti Ghasnawi yang beraliran Sunni dan sama-sama mengakui kekhalifahan Bani Abbas (750-1258) di Baghdad, dinasti Fathimiyah di Mesir beraliran Syiah dan menjadi kekhalifahan tersendiri yang lepas dari Baghdad. Posisi Bani Fathimiyah yang tidak mengakui kekhalifahan Bani Abbas menjadi tantangan serius bagi kekuasaan Bani Saljuk di Baghdad.[8]

Kekuasaan Bani Fathimah mencakup sebagian besar wilayah Afrika utara dan Syiria. Menjelang munculnya dinasti Saljuk

5 Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqilani*. 18.

6 Zuhdi Jarullah, *Al-Mu`tazilah* (Beirut: al-Ahali, 1974). 212.

7 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 250.

8 Carl Brockelmann, *Târîkh Al-Syu`ûb Al-Islâmiyah* (Beirut: Dar al-ilm, 1989). 250.

di Baghdad, Bani Fathimi pernah beberapa bulan menguasai Baghdad, ibukota kekhalifahan Bani Abbas. Kehadiran Bani Fathimi ini kemudian memberi pengaruh idiologis pada masyarakat Iraq, khususnya lewat ajaran bathiniyah yang berafiliasi kepada faham Syiah. Abd al-Rahman Badawi (1917-2002) menyatakan bahwa penguasa Fathimiyah Mesir berada dibelakang gerakan orang-orang Bathiniyah untuk melemahkan dinasti Abbasiyah yang beraliran Sunni di Baghdad.[9]

Bani Fathimah (909-1171) mempunyai Angkatan Laut yang kuat yang mengadakan serangan-serangan sampai ke pantai Eropa, terutama Italia dan Perancis, bahkan pada tahun 1079. Bani Fathimi pernah berusaha merebut kembali wilayah Syiria dari tangan Saljuk, tetapi gagal. Perbedaan idiologi dan politik antara Bani Fathimi dan Bani Saljuk ini tampaknya yang membuat Fathimiyah bersikap diam ketika dinasti Saljuk berjuang mati-matian menghadapi gelombang tentara Salib (1906-1271) yang berlarut-larut.[10]

Seorang jenderal Fâthimi bernama Jauhar al-Siqilli (w. 992 M) dapat menguasai Fustat tahun 969. Jauhar juga mendirikan kota Kairo dan masjid al-Azhar tahun 970, kemudian diresmikan sebagai pusat Perguruan Tinggi Islam tahun 988 oleh khalifah al-Aziz Billah (975-996). Pada tahun 1005, khalifah al-Hakim Biamrillah (996-1020) mendirikan Dar al-Hikmah yang mirip dengan Dar al-Hikmah yang didirikan khalifah al-Makmun (813-833) di Baghdad. Khalifah al-Hakim juga membangun observatorium bintang di gunung Muqattam. Zidan menyatakan bahwa observatorium inilah yang mengilhami Nashr al-Din al-Thusi (1201-1274) untuk mendirikan observatorium yang sama di Maraghah, Turkistan, tahun 1258.[11] Khilafah Bani Fathimah berkuasa di Mesir sampai tahun 1171. Ibrahim Hasan telah menulis buku yang menguraikan secara detail kekuasaan Bani Fathimi Mesir ini.[12]

---

9 Abu Hamid al- Ghazali, “Muqaddimah,” in *Fadlâih Al-Bathiniyyah*, ed. Abd Rahman Badawi (Cairo, 1964). Iii.

10 Philip Hitti K, *History of the Arabs* (London: The Macmillan Press, 1970). 474.

11 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 253.

12 Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh Al-Daulah Al-Fathimiyah* (Mesir, 1958).

Selain bersaing dengan dinasti Fathimiyah (909-1171) yang Syiah di Mesir dan dinasti Ghasnawi (977-1186) di Afghanistan, Bani Saljuk (1055-1194) di Baghdad juga berhadapan dengan kaum Kristen di wilayah barat yang melancarkan perang Salib. Perang ini dipicu oleh jatuhnya wilayah Asia Kecil ke tangan Bani Saljuk dan dihalanginya orang-orang Kristen untuk berziarah ke Palestina. Untuk membuka jalan ke Palestina tersebut, pada tahun 1095, Paus Urbanus II (1042-1099) menyerukan kepada masyarakat Kristen Eropa untuk mengadakan perang suci terhadap Islam. Perang Salib pertama terjadi antara tahun 1096 sampai 1099. Dalam perang selama 3 tahun tersebut, kaum Salib berhasil merebut sebagian wilayah Syiria dan mendirikan kerajaan Ruha tahun 1097, kemudian mendirikan kerajaan Antiochia di wilayah yang sama tahun 1098, lalu merebut kota Yerussalem tahun 1099.[13]

Situasi politik dalam negeri Bani Saljuk saat itu juga tidak stabil karena adanya gangguan dari gerakan kaum Bathiniyah. Gerakan Bathiniyah pada dasarnya adalah lanjutan dari gerakan Qaramithah. Gerakan Qaramithah sendiri dimulai di Iraq tahun 874 oleh Hamdan Qarmath, seorang penganut paham Syi'ah Ismailiyah. Tahun 899, kaum Qaramithah membentuk negara merdeka di teluk Persia yang kemudian menjadi pusat kegiatan mereka dalam menentang kekuasaan Bani Abbas di Baghdad. Tahun 929, Abu Thahir al-Qarmathi menyerbu Makkah dan mengadakan pembunuhan masal terhadap penduduk serta para jamaah haji. Kain selubung Kakbah disobek-sobek untuk dibagikan kepada para pengikutnya, pintu Kakbah dibongkar dan Hajar al-Aswad diboyong ke Yaman. Hajar al-Aswad baru dikembalikan setelah 20 tahun kemudian.

Gerakan Bathiniyah menjadi kuat setelah dipimpin Hasan ibn al-Sabbah (1050-1124) pada tahun 1090. Di bawah pimpinan Hasan, mereka membuat benteng di Alamut, selatan laut Kaspia, dan menjadikannya sebagai pusat gerakannya. Dari sini mereka melancarkan serangan-serangan terhadap kekuasaan Baghdad.[14] Dalam usaha mensukseskan gerakannya, kaum Bathiniyah tidak

---

13 Zur kani Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 65.

14 M Husein Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya* (Jakarta: Grafiti, 1989). 84.

segan-segan mengadakan serangkaian pembunuhan terhadap tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap sebagai penghalang mereka. Di antara korbannya yang paling besar adalah Nizham al-Mulk (1064-1092), perdana menteri dinasti Saljuk dan Sultan Malik Syah (1055-1092), penguasa dinasti Saljuk saat itu. Nizham al-Mulk adalah teman dekat al-Ghazali.[15]

Bani Saljuk berusaha keras menghancurkan gerakan Bathiniyah dengan serangkaian serangan ke pusat gerakan di Alamut, tetapi selalu gagal. Sebaliknya, tahun 1096, Bathiniyah berhasil menguasasi benteng di seluruh Iran yang terbentang dari Kahistan di timur sampai Dailam di barat laut. Gerakan ini Bathiniyah hancur setelah serangan Tartar di bawah pimpinan Hulagu Khan (1218-1265) pada tahun 1256. Gerakan Bathiniyah ini terjadi selama 177 tahun dengan delapan orang pimpinan.[16]

Dengan demikian, secara politis, kekuasaan Islam pada masa al-Ghazali terbagi dalam tiga bagian. Yaitu, (1) Bani Saljuk yang beraliran Sunni di Baghdad, (2) Bani Ghasnawi yang juga Sunni di Afghanistan, dan (3) Bani Fathimi yang beraliran Syi'ah di Mesir. Bani Saljuk sendiri, selain bersaing dengan dua dinasti Islam lainnya harus juga menghadapi serangan kaum Kristen dalam perang Salib di Palestina, dan harus menyelesaikan gerakan kaum Bathiniyah yang merongrong kekuasaannya dari dalam. Al-Ghazali yang hidup tahun 1058-1111 menyaksikan dan terlibat langsung dalam upaya perluasan dan pengokohan kekuasaan Bani Saljuk tersebut. Al-Ghazali juga menyaksikan kemunduran tajam dinasti Bani Saljuk menyusul pembunuhan atas sultan Malik Syah tahun 1092.

B. Kondisi Sosial Keagamaan.

Umat Islam saat itu telah terpola dalam berbagai gologan madzhab fiqh dan aliran teologi. Al-Syahrastani (1086-1153) menggambarkan banyaknya aliran pemikiran yang ada saat itu dalam karyanya yang terkenal, *al-Milal wa al-Nihal*. Meski demikian, tidak semua kelompok pemikiran dapat disebut

15 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 187.

16 Abd al-Karim Usman, *Sîrah Al-Ghazâlî* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). 27.

aliran. Menurut al-Syahrastani, ada 4 kriteria sebuah pemikiran bisa dikategorikan sebagai aliran teologi. Yaitu, (1) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan, (2) tentang keadilan dan takdir, (3) tentang janji dan ancaman, (4) tentang akal, risalah dan amanah. Berdasarkan alasan ini, al-Syahrastani membagi kelompok pemikiran Islam saat itu dalam 4 aliran besar. Yaitu, Jabariyah, Qadariyah, Syiah dan Sifatiyah. Perpaduan dan percabangan dari 4 aliran ini kemudian melahirkan aliran yang mencapai jumlah 73 golongan.[17]

Menurut al-Ghazali, setiap aliran pemikiran mengklaim sebagai golongan yang benar dan menuduh aliran lain tidak benar. Al-Ghazali sendiri dengan berdasarkan pada metode masing-masing golongan dalam upaya mencari kebenaran, mengklasifikasi mereka dalam empat kategori besar. Yaitu, ahli teologi, filosof, kebatinan dan ahli tasawuf.[18] Suasana keagamaan ini semakin parah karena adanya sebuah hadis yang diyakini dari Rasulullah SAW bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan; semuanya sesat kecuali satu golongan. Di kalangan *mutakallimin* (para teolog), hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi (824-892), Abu Dawud (w. 889), Ibn Majah (824-887) dan Ahmad (780-855) ini sangat populer. Dalam al-Munqidh, al-Ghazali mengutip hadis ini untuk menggambarkan tingginya tingkat keberagamaan aliran pada masanya.

Meski demikian, suasana keagamaan seperti itu tidak hanya terjadi pada masa al-Ghazali. Beberapa abad sebelumnya, al-Haris ibn Asad al-Muhasibi (781-837), seorang sufi yang tulisannya banyak mempengaruhi al-Ghazali, juga mengeluhkan kondisi yang sama pada umatnya. Masing-masing golongan mengkalim sebagai golongan yang benar dan menuduh golongan lainnya sesat. Mereka berebut sebagai golongan yang benar sebagaimana dimaksud dalam hadits.[19]

Kondisi sosial keagamaan seperti itu kadang muncul bukan

17 Ibn Abd al-Karim al- Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal* (Mesir: Maktabah al-Anjilu, 1956). 6-9.

18 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalăl," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

19 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 58.

tanpa sengaja. Tidak jarang kondisi itu justru dibuat oleh para tokoh aliran atau penguasa sendiri. Tidak sedikit penguasa atau tokoh keagamaan yang berusaha memaksakan pemikiran ekstrimnya kepada masyarakat sehingga memunculkan fanatisme dan permusuhan di antara aliran keagamaan.[20] Kebijakan yang dilakukan oleh al-Kunduri (1024-1064) adalah salah satu contoh. Amid al-Mulk al-Kunduri adalah pengikut madzhab Hanafi dalam fiqh dan Maturidiyah dalam teologi. Dia penentang keras paham Syiah, juga penentang Asy'ariyah dan Syafi'iyah. Ketika menjadi wazir Thughril Beg (990-1063), al-Kunduri memerintahkan pengutukan terhadap Asy'ariyah, Syafi'iyah dan Syiah, dalam khutbah-khutbah Jum'ah di masjid. Al-Kunduri juga melarang orang-orang dari ketiga aliran pemikiran ini untuk mengajar maupun menyampaikan khutbah.[21] Tekanan keras dari penguasa Saljuk ini memaksa seorang tokoh Sunni, yaitu Dliya` al-Din al-Juwaini (1028-1085) mengasingkan diri ke Makkah dan Madinah, dan mengajar di sana tahun 1059-1063, sehingga digelari "*Imâm al-Harâmain*" (imam dua tempat suci).[22]

Kondisi tersebut berlangsung terus sampai tampilnya Alp Arslan (1063-1072) dengan wazirnya yang cakap, Nizham al-Mulk (1064-1092), yang secara pribadi merupakan musuh al-Kunduri (1024-1064). Nizham al-Mulk, seorang tokoh kelahiran Tus sama seperti al-Ghazali, adalah pengikut madzhab al-Syafi'i (767-820) dan al-Asy'ari (873-935), sesuai dengan madzhab yang dianut oleh mayoritas pendudukan di daerah asalnya. Masing-masing madzhab memang mempunyai wilayah penganut. Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi`i, di Transoxiana lebih banyak mengikuti paham Hanafî, di Isfahan madzhab Syafi`i bertemu Hambali dan di Balkh madzhab Syafi`i bersaing dengan madzhab Hanafî. Di Baghdad sendiri, madzhab Hambalî lebih dominan.[23]

20 Musthafa Jawwad, "Ashr Al-Ghazâlî," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 495.

21 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 181.

22 William Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979). 130.

23 Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. 67.

Nidzam al-Mulk (1064-1092) bertindak lebih santun dibanding al-Kunduri (1024-1064). Untuk mendukung dan membela paham madzhabnya, Nidzam tidak melakukan pemaksaan tetapi mendirikan banyak lembaga Pendidikan. Nidzam mendirikan madrasah (perguruan) di berbagai tempat dengan menggunakan namanya sendiri, *Madrasah Nizhamiyah*. Di madrasah ini para tokoh ulama madzhab Syafi'i dan Asy'ari leluasa mengajarkan ajarannya. Wazir Nizham al-Mulk memberikan dukungan finansial yang sangat besar, mencapai 600 ribu dinar emas setiap tahunnya.[24]

Perguruan Nizhamiyah pertama kali dibuka tahun 1065, di Baghdad. Perguruan ini dibangun dengan mencontoh model lembaga pendidikan Syiah yang lebih awal di Mesir. Bedanya, dalam lembaga Syiah lebih menekankan bidang filsafat sedang lembaga Sunni Bani Saljuk lebih mempromosikan ilmu-ilmu religius seperti fiqh dan teologi. Ada dua Perguruan tinggi Nizhamiyah yang terkenal dan berpengaruh saat itu. (1) Nidzamiyah yang berada di Nisabur di mana al-Juwaini (1028-1085) pernah menjadi guru besar dan al-Ghazali menjadi salah satu muridnya. (2) Nizhamiyah di Baghdad di mana al-Ghazali sendiri pada akhirnya pernah menjadi guru besarnya.[25]

Meski demikian, pendirikan banyak madrasah ini bukan semata alasan idiologi tetapi juga tujuan politis. Watt menyatakan bahwa Nizham al-Mulk (1018-1092) menyadari adanya bahaya dari dinasti Fathimiyah (909-1171) yang berpaham Syiah. Al-Mulk sadar bahwa hal itu tidak bisa dilawan dengan tindakan-tindakan represif. Karena itu, dia menyusun kebijaksanaan jangka panjang demi mempertahankan kekuasaan golongan Sunni. Yaitu, dengan cara merangkul para teolog Asy`ariyah yang memang sealiran dengannya, dalam lingkar kekuasaan.[26]

Banyaknya madzhab fiqh dan aliran teologi yang disertai fanatisme tidak jarang menimbulkan konflik di antara mereka, bahkan sampai pada konflik fisik yang meminta korban jiwa. Di antara kejadian tersebut antara lain tahun 1065, saat pembukaan

24 Zaki Mubarak, *Al-Akhlâq Ind Al-Ghazâlî* (Cairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1924). 22.

25 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 180.

26 Watt, *Islamic Theology and Philosophy*. 132.

perguruan Nizhamiyah. Para pengikut madzhab Hambali yang tidak menyukai Asy'ariyah yang didukung penguasa membuat kerusuhan yang mendorong terjadinya konflik lebih besar.[27] Tahun 1076 juga terjadi konflik antara Asy`ariyah dengan Hambaliyah yang dikenal dengan "peristiwa Qusyairi". Konflik ini dipicu oleh adanya tuduhan dari kaum Asy'ari bahwa orang Hambali berpaham "tajsim". Tahun 1080 terjadi konflik antara golongan Hanabilah dengan Syiah, tahun 1082 terjadi konflik lagi antara Hanabilah dengan Asy`ariyah.[28]

Menurut Zurkani Yahya, konflik keagamaan yang terjadi masa al-Ghazali bersumber pada perbedaan pemahaman terhadap ajaran agama.[29] Selain itu, juga adanya pengaruh pemikiran dari luar Islam, khususnya filsafat. Saat itu, pemikiran filsafat tidak hanya menjadi konsumsi kalangan intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum. Masing-masing aliran pemikiran sama-sama menggunakan filsafat (terutama logika) sebagai sarana berpikirnya. Karena itu, semua kaum intelektual, pihak yang menerima maupun yang menolak filsafat, harus mempelajari filsafat lebih dahulu.[30]

Di samping beragam madzhab fiqh dan aliran teologi, saat itu juga berkembang pemikiran sufisme yang oleh al-Ghazali dikategorikan sebagai salah satu kelompok pencari kebenaran. Saat itu, penguasa Saljuk membangun dua *khanaqah* (asrama sufi) yang megah di Syiria, yaitu *al-Qasr* dan *al-Tawâwis.* Dua khanaqah ini sebagai tambahan terhadap khanaqah yang ada sebelumnya. Di khanaqah-khanaqah megah ini para sufi dianggap sebagai kelompok istimewa karena tidak terpengaruh dunia yang penuh tipuan. Status ini mendorong sebagian sufi, juga ulama lain, menggunakanya sebagai sarana untuk mendapat kemudahan hidup dan kemuliaan, sehingga melupakan fungsinya sebagai kontrol sosial masyarakat.[31] Al-Ghazali sendiri dalam pengantar

27 Watt. 134.

28 Jawwad, "Ashr Al-Ghazâlî." 497.

29 Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. 68.

30 Ibrahim Madkour, "Al-Ghazali Al-Failusuf," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 213.

31 Khalid Mu`adz, "Dimasyqi Ayyâm Al-Ghazâlî," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-DzikrAl-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 473.

Mi`râj al-Sâlikîn mengisyaratkan hal ini. Yakni, bahwa saat itu

banyak ulama yang cenderung berusaha mendekatkan diri kepada penguasa demi popularitas dan kepentingan duniawi sehingga tidak lagi bisa berfungsi sebagai kontrol sosial.[32]

Pada masa akhir kehidupan al-Ghazali, terjadi kebobrokan moral yang luar biasa khususnya di kalangan penguasa. Al-Ghazali secara eksplisit menyebut kebobrokan Mujir al-Din, wazir setelah Nizham al-Mulk (1064-1092). Al-Ghazali menyatakan bahwa Mujir telah membiarkan korupsi, nepotisme, ketidakadilan, penyuapan dan lainnya melanda dinasti Saljuk. Al-Ghazali juga mengkritik Sultan Mahmud ibn Malik Syah (1092-1094), pengganti Sultan Malik Syah (1072-1092). Al-Ghazali menulis banyak surat untuk mengingatkan para pennguasa tersebut, bahwa jika kebobrokan tidak segera dibasmi, maka kehancuran hanya menunggu waktu.[33]

C. Riwayat Hidup dan Karya Penting

Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali. Al-Ghazali lahir di Tus, kini dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/ 1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki "al-Ghazali".[34] Pendidikan awalnya di tempuh di Tus, meliputi pelajaran al-Qur'an, Hadis, mendengarkan kisah-kisah para ahli hikmah, dan menghafal puisi cinta mistis. Pada usia 15 tahun pergi ke Mazardaran, Jurjan, untuk melanjutkan studinya dalam bidang fiqh di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili. Di sini al-Ghazali tinggal selama 2 tahun. Pada usia 20 tahun, al-Ghazali pergi ke Nisabur untuk belajar fiqh dan teologi di bawah bimbingan al-Juwaini (1028-1085). Al-Juwaini adalah tokoh penting dalam memfilsafatkan teologi Asy`ariyah. Taj al-Din al-Subki (1327-1370) menyatakan bahwa al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada studi filsafat termasuk logika dan filsafat alam. Al-Juwaini sendiri seorang teolog (*mutakallimûn*) bukan filosof, maka dia menanamkan pengetahuan filsafat lewat

---

32 Abu Hamid al- Ghazali, *Mi`râj Al-Sâlikîn* (Cairo: Silsilah al-Tsaqafah, 1964). 4.

33 Abdul Qayyum, *Surat-Surat Al-Ghazali*, ed. Haidar Baqir (translit) (Bandung: Mizan, 1988).

34 Ali Issa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, ed. Johan Smit (translit) (Bandung: Pustaka, 1987). 20.

disiplin teologi.[35] Al-Ghazali kemudian diangkat menjadi asisten gurunya dan terus mengajar di madrasah Nizhamiyah Nisabur sampai sang guru wafat.

Selain itu, al-Ghazali juga belajar dan melakukan pratek-praktek tasawuf di bawah bimbingan Abu Ali al-Farmadzi (w. 1084), seorang tokoh sufisme asal Tus murid al-Qusyairi (986-1074). Hanya saja, saat di Nisabur ini al-Ghazali agaknya belum berhasil mencapai tingkat di mana sang sufi mampu menerima inspirasi dari alam atas.[36] Menurut Osman Bakar, kenyataan ini membuat al-Ghazali tertantang oleh tasawuf dan membuatnya mengalami krisis epistemologi seperti ditulisnya dalam a*l-Munqid Min al-Dlalâl*.[37]

Pada tahun 1091, berarti usia 33 tahun, al-Ghazali diundang oleh Nizham al-Mulk (1018-1092), wazir dari Sultan Malik Syah (1055-1092) untuk menjadi guru besar pada perguruan tinggi Nizhamiyah di Baghdad.[38] Penghormatan besar yang diberikan kepada al-Ghazali ini, menurut Osman Bakar, dikarenakan penguasa Bani Saljuk sama-sama bermadzhab Syafi`i dalam fiqh dan bermadzhab Asy`ari dalam teologi. Selain itu, juga adanya tujuan-tujuan politis dari pihak penguasa, yaitu untuk mengokohkan posisinya dalam persaingan dengan khilafah bani Fathimiyah (950-1171) di Mesir yang beraliran Syiah.[39]

Saat di Baghdad ini al-Ghazali mendalami empat kelompok pencari kebenran, yaitu teologi, filsafat, ta'limiyah dan tasawuf. Periode Baghdad juga menjadi masa penulisan paling produktif dalam hidup al-Ghazali. Buku-bukunya tentang teologi, filsafat, tasawuf dan sebagian tentang taklimiyah ditulis di sini. Antara lain, *Tahâfut al-Falâsifah*, *Maqâsid al-Falâsifah*, *Mîzân al-`Amal*, *Mi`yar al-Ilm* dan *al-Mustaziri* ditulis di Baghdad.[40] Akan tetapi, perkenalan al-Ghazali dengan beragam metodologis menyebabkannya mengalami krisis epistemologis yang memaksanya

35 Taj al-Din al- Subky, *Thabaqât Al-Syâfi`îyah Al-Kubrâ* (Cairo: Maktabah al-Misriyah, 1906). IV, 106.

36 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan* (Beirut: Dar al-Shadir, n.d.). I, 98.

37 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 66.

38 JJ Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge and Paul Kegan, 1980). 151.

39 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 180.

40 Bakar. 184.

mengundurkan diri dari jabatannya di Baghdad. Al-Ghazali kemudian mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerussalem, Makkah, kembali ke Damaskus dan terakhir ke Baghdad. Meski demikian, al-Ghazali masih produktif menulis. Beberapa bagian dari kitab Ihya Ulum al-Din ditulis dalam pengembaraan ini.

Setelah sekian lama dalam pengasingan dan merasa telah mencapai tingkat tertinggi dalam spiritual, al-Ghazali merenungkan dekadensi moral dan religius masyarakat. Bersamaan dengan itu, Fakhr al-Mulk (w. 1113) gubernur di Khurasan, putra Nizham al-Mulk (1018-1092), meminta al-Ghazali untuk mengajar di madrasah Nizhamiyah Nisabur, tahun 1105. Di Nisabur ini al-Ghazali mengajar selama sekitar 5 tahun, karena pada tahun 1110, al-Ghazali pulang ke tanah kelahirannya di Tus. Di Nisabur ini al-Ghazali menulis otobiografinya yang terkenal, *al-Munqidh min al-Ḍalâl*.[41]

Di Tus, al-Ghazali mendirikan madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu religius dan membimbing para sufi di *khânaqâh* (biara sufi). Di sini al-Ghazali menghabiskan sisa umurnya sebagai dosen dan pembimbing sufi, di samping mencurahkan diri dalam peningkatan spiritual. Al-Ghazali meninggal pada hari Ahad, 18 Desember 1111, di Tus, pada usia 53 tahun.[42]

Al-Ghazali meninggalkan banyak karya tulis. Menurut Abd Rahman Badawi (1917-2002), seorang Guru Besar asal Mesir, seperti dikutip Saiful Anwar, al-Ghazali meninggalkan sebanyak 457 karya, mencakup karya besar dan kecil.[43] Jumlah ini lebih banyak dibanding hitungan Carl Brockelmann (1868-1956), seorang orientalis asal German, yang berjumlah 404 buah. Uraian lengkap tentang karya-karya al-Ghazali dapat dilihat dalam penelitian Osman Bakar dan Mahmud Hamdi Zaqzuq.[44]

Peneliti tidak akan menyebut karya-karya al-Ghazzali secara detail dan rinci melainkan hanya beberapa dalam tema tertentu.

---

41 Bakar. 189.

42 Bakar.

43 Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2007). 70.

44 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 190; Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, ed. Rofi Usman (translit) (Bandung: Pustaka, 1987). 10.

(1) Karya al-Ghazali paling monumental adalah *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Religius), sebuah kitab yang ditulis untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi eksoterik dan esoterik Islam. (2) Karya dalam bidang filsafat dan logika antara lain *Mi`yâr al-`Ilm* (Standar Pengetahuan), *Tahâfut al-Falâsifat* (Kerancuan Para Filosof) dan *Mihak al-Naẓar fî al-Manthiq* (Batu Uji Pemikiran Logis). (3 Karya dalam bidang teologi adalah *Qawâ'id al-`Aqâ`id* (Prinsip-prinsip Keimanan) dan *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Muara Kepercayaan). (4) Karya dalam bidang ushul fiqh adalah *Al-Musthashfâ min `ilm al-Ushûl* (Intisari Ilmu tentang Pokok-pokok Jurisprudensi) dan *Al-Mankhûl min `ilm al-Ushûl* (Ikhtisar Ilmu tentang Prinsip-prinsip). (5) Karya dalam bidang tasawuf adalah *Kimya' al-Sa`âdah* (Kimia Kebahagiaan), *Misykat al-Anwâr* (Ceruk Cahaya-Cahaya). (6) Karya dalam bidang kebatinan adalah *al-Qisthâs al-Mustaqîm* (Neraca yang Lurus) dan *al-Mustazhhirî.*

BAB III
TOLERANSI

Toleransi adalah sikap yang dibutuhkan untuk menjalin relasi yang kuat antar masyarakat dan antar umat beragama. Penelitian Anicleta menunjukkan bahwa sikap toleran dapat mensinergikan potensi-potensi positif dalam masyarakat beragama, sehingga mereka dapat berkomunikasi dan saling membantu saudaranya yang berbeda.[1] Selain itu, beberapa penelitian menunjukkan bahwa sikap toleran dapat menekan munculnya sikap-sikap radicalism, kekerasaan antar umat beragama maupun perilaku-perilaku lain yang dapat merusak kerukunan masyarakat.[2]

Faṣl al-Tafriqah adalah karya al-Ghazali (1058-1111) yang secara khusus mendiskusikan tentang toleransi. Kitab ini tidak jarang menjadi rujukan kajian tentang toleransi tetapi tidak banyak penelitian yang menjelaskan dan menganalisis isinya. Kajian yang konprehensif atas kitab ini dapat memberi manfaat pada keilmuan dan praktek keagamaan. Khalili menyatakan bahwa Sherman Jackson menggunakan konsep toleransi al-Ghazali dalam kitab *Faṣl al-Tafriqah* ini untuk melakukan redifinisi ortodoksi dan penyatuan gereja-geraja di Katolik.[3]

1 Yuliastuti Anicleta and Pujimahanani Cahyaningsih, "Tolerance as Cross-Cultural Communication among Religions in Indonesia," *Dinamika : Jurnal Sastra Dan Budaya* 8, no. 1 (July 14, 2021), https://doi.org/10.25139/dinamika.v8i1.4030.

2 Enzo Solari, "Against Fanatic Religious Delusion and the Fury of Destruction: Tolerance, Respect, and Recognition in Kant and Hegel," *Topicos (Mexico)*, no. 62 (2022), https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1640.; Achmad Khudori Soleh and Erik Sabti Rahmawati, "Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 11 (2020): 1063–78, https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf.

3 Atif Khalil, "Is an Intra-Islamic Theological Ecumenism Possible? A Response to Sherman Jackson," *American Journal of Islam and Society* 22, no. 4 (2005), https://doi.org/10.35632/ajis.v22i4.1663.

A. Toleransi dalam Agama-Agama.

Toleransi biasa diartikan sebagai kemampuan untuk bersama dengan pihak lain yang berbeda. Badan penelitian dan pengembangan Kementerian Agama Indonesia memaknai toleransi beragama sebagai kemampuan untuk hidup bersama dengan pemeluk agama yang berbeda dan menganggapnya sebagai sesuatu yang wajar.[4] Definisi ini meniscayakan bahwa seseorang harus memahami keyakinan dan praktek keagamaan pihak lain, juga memahami hal-hal yang bukan menjadi keyakinan dan praktek keagamaan mereka, sehingga terjadi toleransi. Sebaliknya, melarang pihak lain untuk melakukan praktek keagamaan berdasarkan keyakinannya, atau menuduhkan sesuatu yang bukan menjadi praktek keagamaan pihak lain adalah sikap intoleran yang berbahaya. Sikap ini disebut berbahaya karena dapat merusak relasi antar umat beragama.

Setiap agama mempunyai ajaran tentang toleransi pada pihak lain yang berbeda. Orang Buddha mengajarkan toleransi berdasarkan dekrit Ashoka yang dikeluarkan Raja Agung Ashoka (269-231 BC). Dekrit ini menyatakan bahwa Raja Ashoka menerima perbedaan agama dan tidak boleh satupun penganut agama merasa lebih unggul dari agama lain.[5] Ajaran Hindu tentang toleransi tertulis dalam Bhagavad-Gita. Bhagavad-Gita menyatakan bahwa siapapun yang mendekatkan diri kepada Tuhan akan diterima. Tuhan dapat menerima beragam jalan untuk mendekati-Nya (Bhagavad-Gita, IV; 11).[6] Ajaran toleransi dalam Confucius tampak pada kitab Sabda Suci. Sabda Suci menyatakan, "Jika berlainan Jalan Suci, tidak usah saling berdebat" (Sabda Suci, XV; 40). Maksudnya, keyakinan masing-masing agama memang berbeda tetapi setiap penganut agama tidak boleh berdebat untuk memperebutkan klaim kebenaran.[7]

4 Machasin, "How to Do Religious Tolerance and Religious Dialogue in Indonesia," *Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI* (Jakarta, 2012), https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/how-to-do-religious-tolerance-and-religious-dialogue-in-indonesia.

5 Kristin Scheible, "Towards a Buddhist Policy of Tolerance: The Case of King Ashoka," in *Religious Tolerance in World Religions* (West Conshohocken: Templeton Foundation Prsss, 2008), 310–25.

6 Soleh and Rahmawati, "Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia."

7 Achmad Khudori Soleh and Erik Sabti Rahmawati, "Methods of Religious Leaders in Enhancing

Sementara itu, ajaran Krestiani tentang toleransi berdasarkan atas dua dokumen. (1) Dokumen Konsili Vatikan II, tahun 1962-1965, khususnya *Nostra Aetate* (Agama-Agama Bukan Krestiani). Konsili Vatikan menyatakan bahwa tujuan akhir dari umat manusia ini adalah Allah. Gereka Kristen tidak menolak apapun yang dianggap benar dan suci dalam agama-agama yang lain. Dokumen *Nostra Aetate* kemudian ditutup dengan pernyataan bahwa seluruh manusia diciptakan menurut citra Allah, dan gereja mengecam segala bentuk diskriminasi atau penganiayaan berdasarkan keturunan atau warna kulit, kondisi hidup atau agama.[8] (2) Berdasarkan dokumen *Deus Caritas Est* yang ditulis Paus Benedictus XVI tanggal 25 Desember 2005. Dokumen ini menegaskan bahwa umat Kristiani harus mengasihi mengasihi sesama manusia tanpa membedakan agama, ras dan suku, karena mereka adalah perwujudan Allah Yang Maha Kasih.[9]

Meski demikian, ada perilaku-perilaku umat beragama yang tidak toleran pada umat agama lain. Misalnya, kekerasan orang-orang Buddhis Sri Langka dan Myanmar kepada umat Islam, kekerasaan orang-orang Hindu India kepada penduduk Muslim, kekerasaan orang-orang Kristen Indonesia kepada umat Islam di Ambon. Perilaku-perilaku tidak toleran ini disebabkan oleh banyak factor. Factor paling dominan berkaitan dengan metode pemahaman mereka terhadap sumber ajaran yang kitab suci. Penelitian Burge menunjukkan bahwa pemahaman tekstualis memberi pengaruh besar pada sikap intoleran pada penganut agama.[10] Factor berikutnya adalah tingkat pendidikan seseorang. Penelitian Wang menunjukkan bahwa orang yang berpendidikan tinggi cenderung lebih empati dan toleran pada orang lain.[11]

Interfaith Harmony: Cases of Muslims, Buddhis, and Confucians in Malang," in *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)* (Atlantis Press SARL., 2022), 274–81, https://doi.org/https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.035.

8 *THE DOCUMENTS OF VATICAN II* (Vatican City: The Vatican Publishing House, 2014), https://www.pdfdrive.com/the-documents-of-vatican-ii-e186077417.html.

9 Ensiklik Paus Benediktus XVI, *DEUS CARITAS EST 2005* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2005), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

10 Ryan Burge, "Using Matching to Investigate the Relationship between Religion and Tolerance," *Politics and Religion* 6, no. 2 (June 14, 2013): 264–81, https://doi.org/10.1017/S1755048312000569.

11 Xiuhua Wang and Paul Froese, "Attitudes Toward Religion and Believers in China: How Ed-

B. Toleransi dalam Islam.

Toleransi dalam Islam setidaknya berdasarkan pada dua hal, yaitu ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah. Untuk al-Qur'an, setidaknya ada dua ayat yang menjadi dasar. (1) Surat al-Baqarah, 256. Ayat ini menyatakan bahwa tidak boleh ada pemaksaan dalam beragama. Setiap orang mempunyai kebebasan untuk memeluk agama sesuai dengan keyakinan masing-masing. (2) Surat al-Baqarah, 62. Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa orang yang beriman (muslim), Nasrani, Yahudi, Sabain, dan siapapun yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, dan beramal shalih, mereka mendapat pahala di sisi Tuhan.

Berkaitan dengan sumber dari Sunnah Rasulullah, toleransi dalam Islam mendasarkan pada Piagam Madinah. Piagam ini terjadi tahun 622 di Madinah, terdiri atas 47 pasal sesuai dengan penomoran Joseph Schacht (1902-1969). Isinya adalah perjanjian yang mengikat suku Aus dan Khahraj, dua suku utama di Madinah yang sering bertikai meski sama-sama muslim, dan kesepakatan antara Rasulullah dengan kaum Yahudi. Dalam kesepakatan ini Rasulullah menjamin kebebasan beragama bagi umat Yahudi Madinah.[12]

Setidaknya ada empat hal pokok yang berkaitan dengan umat Yahudi Madinah. (1) bahwa hak milik individu diakui secara hukum, sehingga tidak boleh seorangpun untuk mengambil hak orang lain, termasuk hak milik umat Yahudi. Aturan ini tertulis di pasal 12. (2) bahwa setiap individu mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Tidak ada orang tertentu, muslim atau Yahudi, yang kebal hukum. Ketentuan ini tercatat pada pasal 34. (3) bahwa setiap warga Madinah, muslim maupun Yahudi, berkewajiban untuk membela kota Madinah jika diserang musuh. Aturan ini tertulis dalam pasal 16. (4) bahwa negara melindungi hak orang Islam dan Yahudi untuk melakukan ibadah sesuai dengan keyakinan masing-masing. Bagian ini tertulis pada pasal 25-33.[13]

ucation Increases Tolerance of Individual Religious Differences and Intolerance of Religious Influence in Politics," *Religion & Education* 47, no. 1 (January 2, 2020): 98–117, https://doi.org /10.1080/15507394.2019.1626211.

12 Muhammad Ibn Ishaq, *Al-Sirah Al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995).

13 Nouruzzaman Shiddiqie, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 87.

Piagam Madinah ini kemudian melahirkan tatanan masyarakat yang harmonis dan toleran. Mereka yang berbeda latar belakang, suku, bahasa dan agama dapat hidup berdampingan dan saling membantu. Penelitian X dan Y menunjukkan bahwa Piagam Madinah telah membentuk masyarakat ideal.[14] Yaitu masyarakat yang potensi positif masing-masing individu dapat berkembang dengan maksimal karena ada jaminan keamanan, keadilan dan saling membantu di antara mereka. Nurcholish Madjid menyebut masyarakat Madina masa Rasulullah ini sebagai masyarakat paling baik yang pernah ada yang diistilahkan dengan masyaraat madani.[15]

C. Parameter Iman dan Kafir.

Al-Ghazali menyatakan bahwa iman dan kafir tidak berkaitan dengan pemikiran tokoh tertentu dalam agama. Maksudnya, kita tidak dapat mengangap seseorang sebagai beriman karena dia mengikuti pemikiran tokoh A, dan menilai kafir karena bertentangan dengan pemikiran tokoh B. Al-Ghazali menegaskan bahwa iman dan kafir berkaitan dengan ajaran wahyu, bukan di luar wahyu. Karena itu, kesesuaian pendapat seseorang dengan tokoh tertentu dalam agama tidak mengakibatkan seseorang menjadi iman atau kafir. Sebaliknya, pendapat tokoh agama tidak dapat menjadi dasar untuk mengkafirkan pihak lain yang tidak sependapat.[16]

Apa saja rukun keimanan yang harus diyakini dalam agama? Masing-masing madzhab teologi dalam Islam mempunyai rumusan sendiri yang tidak sama. Madzhab Shiah mengajarkan lima rukun Iman, yaitu (1) Iman kepada keesaan Tuhan, (2) iman kepada keadilan Tuhan, (3) iman kepada kenabian (4) hari akhirat, (5) imamah. Madzhab Sunni menentukan enam rukun iman,

---

14 Lukman Lukman, "PIAGAM MADINAH SEBAGAI KONSEP BUDAYA DAN PERADABAN," *Jurnal Bina Ummat: Membina Dan Membentengi Ummat* 2, no. 01 (May 6, 2020): 27–46, https://doi.org/10.38214/jurnalbinaummatstidnatsir.v2i01.47.; Patmawati Patmawati, "Inter-Religious Relations in the Period of Prophet Muhammad," *Al-Albab* 5, no. 2 (December 1, 2016): 177, https://doi.org/10.24260/alalbab.v5i2.354.

15 Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999). 145.

16 Abu Hamid al- Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.

yaitu (1) iman kepada Tuhan, (2) Iman adanya malakat Allah, (3) iman kepada rasul-rasul Allah, (4) iman kepada kitab-kitab Allah, (5) iman adanya akhirat, (6) iman kepada takdir Tuhan. Madzhab Muktazilah membuat lima rukun iman, yaitu (1) iman kepada kesaan Tuhan, (2) Iman kepada keadilan Tuhan, (3) iman adanya janji dan ancaman, (4) iman adanya posisi di antara dua tempat, (5) perintah untuk berbuat baik dan mencegah keburukan. Sementara itu, kaum Khawarij menetapkan empat rukun iman, yaitu (1) iman kepada Allah, (2) iman kepada utusan Allah, (3) iman adanya hari akherat, (4) tentang imarah, bahwa kepemimpinan tidak harus dari kalangan ahli bait Nabi atau kalangan Quraish.[17]

Al-Ghazali mempunyai rumusan sendiri. Al-Ghazali menyatakan bahwa materi keimanan dapat dibagi dalam dua bagian, yaitu materi pokok (*uṣūl*) dan varian (*furū'*). Materi pokok adalah sesuatu yang harus dimani oleh setiap muslim tanpa ada perbedaan pendapat. Bagi al-Ghazali, materi pokok keimanan ada tiga, yaitu (1) iman adanya Tuhan, (2) iman kepada kebenaran Nabi Muhammad, (3) iman hari akherat. Tiga hal ini adalah pokok-pokok keimanan dan tidak ada toleransi. Siapapun yang tidak mempercayai tiga hal ini adalah kafir.[18] Materi varian adalah sesuatu yang diimani oleh orang mukmin tetapi memungkinkan adanya perbedaan. Al-Ghazali secara eksplisit menyebut beberapa tema yang masuk dalam kategori varian. Antara lain, soal imamah dalam teologi Syiah, tentang sifat-sifat Tuhan yang menjadi perdebatan antara madzhab Asyari dan Muktazilah, dan tentang kebangkitan di akherat, secara fisik atau spiritual, yang menjadi perdebatan antara teolog dan filosof. Al-Ghazali menegaskan bahwa masyarakat Islam bisa berbeda pendapat dalam masalah varian dan perbedaan tersebut tidak mengakibatkan kekufuran.[19]

Uraian tersebut menunjukan bahwa dalam pandangan al-Ghazali, tidak semua materi keimanan dapat menyebabkan kekafiran atau memberi dasar untuk mengkafirkan pihak lain

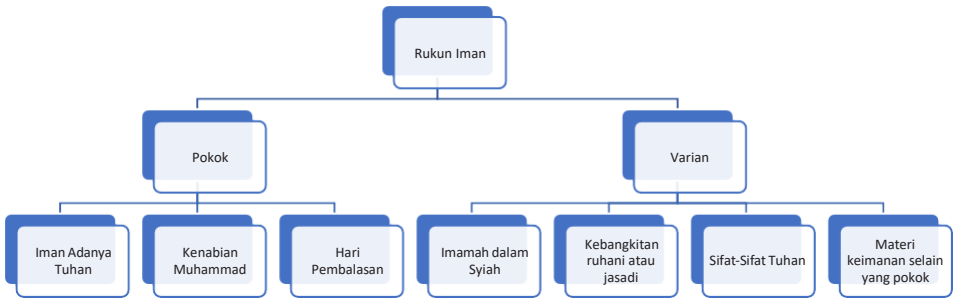
---

17 Ibn Abd al-Karim al- Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal* (Mesir: Maktabah al-Anjilu, 1956).

18 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalǎl," in *Majmû`ah Rasǎil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85. Dalam edisi Bahasa Indonesia, Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalǎl," in *Skeptisme Al-Ghazali*, ed. Achmad Khudori Soleh (Malang: UIN Malang Press, 2009), 37–120.

19 Ghazali, "*Faṣl Al-Tafriqah*." Pasal Ima: Pokok dan Varian.

yang berbeda. Ada bagian varian dalam rukun iman yang kita bisa berbeda pendapat. Sikap toleransi harus ditumbuhkan dalam menghadapi perbedaan pendapat tentang hal-hal yang bersifat varian. Al-Ghazali menegaskan bahwa mengkafirkan pihak lain terkait masalah varian adalah kebodohan dan sikap berlebihan.

Bagan 1: Klasifikasi Rukun Iman.

Pembagian aspek iman oleh al-Ghazali ke dalam dua aspek, pokok dan varian, meniscayakan dua hal. (1) bahwa masyarakat Islam harus memahami aspek-aspek pokok dan varian dalam iman karena masing-masing mempunyai konsekuensi yang berbeda. Aspek varian dalam iman memberikan peluang untuk berbeda pendapat dan perbedaan tersebut tidak mengakibatkan kekufuran. (2) para dai Islam khususnya pegiat toleransi dan moderasi beragama perlu mensosialisasikan konsep iman al-Ghazali ini. Sebab, konsep iman al-Ghazali ini dapat menjadi materi yang efektif untuk meningkatkan sikap tolerenasi dan moderasi beragama dalam masyarakat yang plural.

Konsep iman al-Ghazali yang terdiri atas pokok dan varian, menurut peneliti, lebih efektif untuk membangun toleransi beragama dibanding konsep esoteris dan eksoteris agama dari Frithjof Schuon (1907-1998) atau global ethics Hans Kung (1928-2021).[20] Setidaknya ada dua alasan yang menunjukkan hal tersebut. (1) konsep al-Ghazali tetapi memberikan konsep keyakinan dalam agama sedang Hans Kung dan Schoun hanya menekankan aspek etika agama. Bagi sebagian orang, aspek etika belaka tidak

20 Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975).; Hans Kung, *A Global Ethic The Declaration of the Parliement of the World's Religions* (New York: Continum, 1993).

cukup memadai untuk memberikan basis perilaku dalam agama. Sebagian sebagian besar perilaku keagamaan didorong oleh factor keyakinan. (2) al-Ghazali membatasi keyakina utama hanya dalam tiga aspek keyakinan yang diluar tiga tersebut orang bisa berbeda pendapat. Konsep ini membuat orang menjadi longgar dan tidak mudah saling mengkafirkan.

Konsep pokok iman yang hanya tiga aspek, yaitu ketuhanan, kenabian dan Hari Akhir sebenarnya bukan hanya konsep al-Ghazali. Kaum Murjiah juga menyakini tiga aspek ini. Teologi Murjiah menyatakan bahwa rukun iman ada tiga, yaitu iman kepada Tuhan, kenabian Muhammad dan Hari Akhir. Bedanya, kosenp teologi Murjiah lahir diawal Islam, yaitu saat terjadi pertentangan antara Khalifah Ali ibn Abi Thalib (656-661) dengan Aishah bint Abu Bakar (613-678) yang dikenal dengan perang Jamal (656). Saat itu, teologi Islam yang lain belum lahir. Sementara itu, konsep al-Ghazali muncul saat pemikiran teologi telah terpecah dalam berbagai kelompok. Selain itu, teologi Ash'ari yang menjadi keyakinan mayoritas muslim justru mengajarkan adanya enam rukun iman.

D. Jangan Mudah Mengkafirkan.

Al-Ghazali mengkritik perilaku sebagian umat Islam khususnya kalangan teolog dan ahli hukum Islam yang mudah mengkafirkan pihak lain yang berbeda. Al-Ghazali menyatakan bahwa mereka yang gampang mengkafirkan pihak lain telah melakukan dua kesalahan. (1) orang tersebut telah menyempitkan rahmat Tuhan yang luas kepada para hamba-Nya. Mereka menjadikan surge hanya untuk kelompoknya sendiri. (2) orang tersebut tidak paham tentang sesuatu yang telah mutawatir dari Rasulullah. Pada masa Rasul dan sahabat, penilaian sebagai seorang muslim dari masyarakat Arab tidak berdasarkan pada penguasaan mereka atas dalil-dalil njlimet seperti dalam teologi tetapi dari ketundukkan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya.[21]

Al-Ghazali menegaskan bahwa boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain harus memperhatikan dua hal, (1) terkait dengan dasar

21 Ghazali. Bab kaum Teolog.

untuk mengkafirkan, dan (2) perilaku orang yang dikafirkan. Terkait dasar-dasar untuk mengkafirkan ada dua hal. (1) ayat al-Qur'an yang menjadi dasar untuk mengkafirkan, apakah berdasarkan makna tekstual atau interpretasi? Jika berdasarkan interpretasi, apakah hasil interpretasinya merupakan interpretasi yang jauh atau dekat? (2) terkait hadits yang digunakan untuk mengkafirkan, apakah mutawatir atau *aẖãd* atau hanya berdasarkan ijma semata. Jika berdasarkan hadits mutawatir, apakah hadits tersebut benar-benar memenuhi syarat mutawatir dan dapat menjadi dasar untuk mengkafirkan pihak lain? Jika hanya berdasarkan pada Ijma, ijma tidak mudah dijadikan dasar untuk mengkafirkan pihak lain yang berbeda, apalagi fatwa.

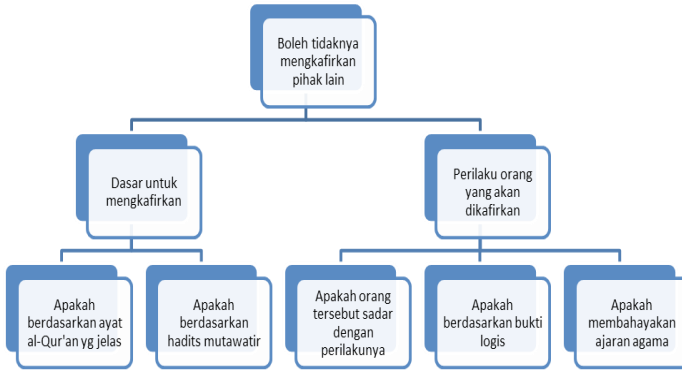
Terkait dengan orang yang dikafirkan, ada tiga hal yang harus diperhatikan. (1) apakah orang tersebut telah benar-benar memahami ajaran agama berdasarkan hadits-hadits mutawatir atau hanya menerima hasil ijma atau fatwa. Maksudnya, orang yang menyalahi fatwa atau ijma tidak dianggap mengingkari keimanan sehingga tidak dapat dikafirkan. Dia mungkin salah pemahaman saja tetapi tidak kufur. (2) Apakah pemahaman orang yang dikafirkan memenuhi argument logis (*al-burhãn*). Maksudnya, jika interpretasi seseorang berdasarkan argumetasi yang logis dan kuat, maka pemikirannya dapat diterima dan dia tidak dapat dikafirkan. (3) Apakah pemahaman orang tersebut dapat menimbulkan bahaya besar pada agama? Jika tidak menimbulkan bahaya, maka tidak ada yang perlu dikhawatirkan, meskipun pendapat tersebut terdengar ganjil. Al-Ghazali mencotohkan soal imamah yang menjadi bagian rukun iman madzhab Syiah. Bagi al-Ghazali, keyakinan tentang imamah adalah masalah varian dan tidak membahayakan agama sehingga tidak perlu ditanggapi dan dikafirkan.[22]

Dengan demikian, boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain yang berbeda tidak mudah. Dasar-dasar dari ayat al-Qur'an dan hadits untuk mengkafirkan harus secara eksplisit menyatakan hal tersebut. Perilaku dan pemikiran orang yang dikafirkan sudah dipastikan menyimpang dari rukun iman yang pokok (usul) dan membahayakan agama. Jika tidak memenuhi dua

22 Ghazali. Bab Ketentuan Pengkafiran

ketentuan tersebut maka tidak boleh ada pengkafiran. Al-Ghazali menegaskan bahwa pengkafiran kepada pihak yang berbeda tanpa dasar yang jelas adalah kebodohan dan melahirkan perselisihan.

Selain itu, pengkafiran juga tidak boleh dilakukan sebagai bentuk pembalasan. Maksudnya, kita mengkafirkan orang lain karena mereka mengkafirkan kita, sebaliknya kita tidak mengkafirkan orang lain karena mereka tidak mengkafirkan kita. Fenomena ini sering terjadi di antara kita saat ini. Al-Ghazali menegaskan bahwa kekufuran berkaitan dengan wahyu, bukan sebagai balas dendam. Kita tidak boleh mengkufurkan pihak lain karena mereka telah mengkafirkan kita, begitu pula sebaliknya.[23]

Bagan 2: Boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain.

Ajaran al-Ghazali ini muncul berkaitan dengan fenomena yang terjadi saat itu. Sebagaimana disampaikan al-Ghazali sendiri, saat itu masyarakat Islam terpola dalam banyak aliran keagamaan. Setiap aliran mengklaim dirinya sebagai golongan yang benar dan menuduh pihak lainnya salah dan sesat.[24] Al-Ghazali sendiri dituduh sesat oleh kelompok ash'ariyah karena berbeda pendapat dengan al-Ash'ari (874-936). Untuk meredam kekacauan tersebut, al-Ghazali membuat aturan tentang boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain yang berbeda. Yaitu, (1) berkaitan dengan dasar-dasar untuk mengkafirkan dan (2) kondisi atau perilaku orang yang

23 Ghazali. Bab Penutup.

24 Abu Hamid Ghazali, "Al-Munqidz Min Al-Dlalâl," in *Majmu'ah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996).

dikafirkan.

Aturan al-Ghazali tersebut meniscayakan dua hal. (1) seseorang harus mempunyai dasar yang jelas dari al-Qur'an dan hadits sebelum mengkafirkan pihak lain. Padahal, al-Qur'an dan hadits sendiri justru melarang untuk gampang mengkafirkan. Rasulullah menyatakan, Siapa yang menuduh orang Islam lain sebagai kafir, maka tuduhan itu berbalik kepada dirinya jika tidak terbukti (Shahih Muslim, no. 60 dan Musnad Ahmad, no. 5035). (2) seseorang harus meneliti dengan seksama kesalahan pihak lain yang dikafirkan. Apakah kesalahannya berkaitan dengan ajaran pokok keimanan atau hanya soal varian yang boleh ada perbedaan? Apakah perilaku pihak lain benar-benar membahayakan masyarakat dan agama atau hanya sebuah kobodohan dan kesemberonoan? Karena itu, tidak mudah bagi seseorang untuk mengkafirkan pihak lain yang berbeda. Al-Ghazali tampaknya memang mengharapkan demikian. Sebab, baginya mengkafirkan pihak lain mengandung resiko baik terkait dengan kehormatan, keselamatan dan harta; sedang tidak memvonis tidak memberikan dampak apapun. Jika seseorang tidak gampang menyalahkan dan mengkafirkan pihak lain, maka ketegangan psikologis, perselisihan dan pertentangan antar madzhab dan golongan dapat diminimalisir.

E. Batas Toleransi.

Sampai batas mana kita boleh mentoleransi perbedaan? Al-Ghazali menyatakan bahwa batas toleransi berkaitan dengan pemahaman seseorang terhadap wujud-wujud dari ajaran agama. Bagi al-Ghazali, ajaran agama dapat dibagi dalam lima wujud pemahaman. Siapapun yang menerima salah satu dari lima wujud pemahaman tersebut, maka dia tidak dapat dikatakan sebagai orang yang mendustakan agama. Karena itu, pemahaman keagamaan mereka dapat ditoleransi.[25] Lima wujud pemahaman tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama adalah wujud fisik (*al-wujûd al-ẓãti*). Maksudnya, seseorang memahami informasi dari Rasulullah dalam bentuk

25 Ghazali. Bab lima tingkatan wujud.

fisik, tekstual. Sebagai contoh, ketika Nabi Muhammad menjelaskan tentang Singgasana (*al-`arsy*), bumi dan langit yang tujuh misalnya, mereka memahaminya sebagai realitas fisik yang dapat di tangkap indera. Mereka tidak mentakwilkan realitas-realitas tersebut sebagai sesuatu yang lain. Sebagian besar kaum salaf memahami ajaran agama secara tekstual dan sebagai realitas fisik. *Kedua* sebagai wujud metafisik. Maksudnya, seseorang memahami ajaran Rasulullah sebagai realitas metafisik, bukan realitas fisik yang dapat di indera. Informasi tentang surga, neraka dan malaikat dipahami sebagai realitas metafisik, bukan realitas fisik. Pemahaman metafisik seperti itu biasanya dilakukan oleh kaum sufi. Al-Ghazali sendiri dalam salah satu kesempatan memahami kehidupan akherat sebagai realitas metafisik, bukan fisik sebagaimana dalam teologi.

Ketiga sebagai wujud imajinasi (*al-wujûd al-khayãli*). Al-Ghazali mencontohkan wujud ini seperti wujud-wujud yang dilihat dalam mimpi. Wujud-wujud yang dilihat dalam mimpi bukan wujud empiric, juga bukan wujud metafisik, tetapi wujud imajinatif. Karena itu, wujud imajinatif tidak jarang muncul dalam bentuk yang ganjil dan aneh, tidak ada padanannya dalam realitas empiric. *Keempat* adalah wujud rasional (*al-wujûd al-`aqli*). Al-Ghazali mencontohkan wujud ini dengan sebuah hadits, "*Allah mengolah tanah liat bahan Adam dengan tangan-Nya sendiri selama 40 hari*" (HR. Dailami, no. 3680). Secara tekstual hadits ini menyebut adanya tangan Tuhan. Tangan Tuhan yang dimaksud tentu bukan tangan yang berwujud fisik, metafisik maupun imajinatif, tetapi tangan dalam makna rasional. Yaitu, sesuatu yang memberi kemampuan untuk memukul, berbuat, memberi dan menghalangi. Kalangan filosof umumnya memberikan pemahaman rasional seperti ini dalam agama.

Kelima adalah wujud metaforis (*al-wujûd al-shibhi*). Al-Ghazali mencontohkan wujud ini dengan sifat marah, rindu, senang, sabar dan lainnya yang disifatkan kepada Allah. Secarra fisik, sifat marah misalnya, diartikan sebagai mendidihnya darah dalam otak dan munculnya nafsu dalam hati untuk melampiaskan dendam. Orang yang berpikir rasional sadar bahwa Tuhan tidak mungkin mempunyai nafsu marah secara

fisik, metafisik, imajinatif maupun rasional. Sifat yang dimaksud adalah sesuatu yang dapat memberikan efek seperti marah, misalnya sifat kehendak untuk menghukum. Sifat kehendak untuk menghukum secara substansial tidak sesuai dengan nafsu marah, tetapi dia sesuai dengan salah satu ciri yang menyertainya dan salah satu konsekuensi yang dihasilkannya, yaitu tindakan untuk menghukum atau memberi balasan. Sifat ini disebut sebagai wujud metaforis.[26]

Uraian tersebut menunjukkan bahwa ada beragam bentuk pemahaman dalam ajaran agama. Al-Ghazali menyatakan bahwa lima bentuk pemahaman tersebut adalah sah. Karena itu, perbedaan pemahaman dalam agama sepanjang masih dalam lingkup lima bentuk pemahaman di atas tidak dapat dikafirkan. Karena itu pula, perbedaan yang terjadi antara pemahaman tekstual kaum literalis, pemahaman rasional kaum filosof, pemahaman metafisik kaum sufi, juga pemahaman lain yang mengacu pada salah satu dari lima bentuk pemahaman di atas seharusnya tidak membuat mereka saling mengkafirkan. Di sinilah batas-batas toleransi yang diberikan al-Ghazali.

Bagan 3: Batas Toleransi.

26 Ghazali. Bab Lima Bentuk Penafsiran.

Al-Ghazali telah membuat lima bentuk penafsiran atas ajaran agama. Bagi al-Ghazali, siapa yang memahami ajaran Rasulullah dengan salah satu dari lima bentuk pemahaman di atas, maka dia termasuk orang yang beriman sehingga tidak boleh dikafirkan. Pendustaan atau kekafiran hanya terjadi jika seseorang mengingkari keseluruhan pengertian-pengertian di atas dan menganggap bahwa sabda Rasul hanya kebohongan belaka, tidak mempunyai arti apapun, atau bahwa tujuan dari sabda Rasul adalah pemutar-balikan atau sekedar untuk kepentingan duniawi belaka. Dengan lima bentuk pemahaman tersebut, al-Ghazali telah memberikan wilayah yang sangat luas untuk adanya interpretasi, kreatifitas dan munculnya beragam pandangan yang berlainan, dan itu meniscayakan tumbuhnya sikap toleran sebagai akibat dari adanya bermacam madzhab dan pemikiran yang berbeda. Karena itu, Sherman Jackson menyatakan bahwa *Fasl al-Tafriqah* adalah ajaran yang luar biasa dari al-Ghazali tentang toleransi teologis dalam umat Islam yang terdiri atas beragam madzhab dan pemikiran.[27]

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. Pertama, bahwa iman dalam pandangan al-Ghazali dibagi dalam dua aspek, yaitu pokok dan varian. Bagian yang pokok ada tiga, yaitu iman adanya Allah, kebenaran Rasulullah dan Hari Akhir. Di luar tiga hal tersebut seseorang dapat berbeda pendapat dan perbedaan yang terjadi tidak mengakibatkan kekufuran. Di sisi lain, al-Ghazali juga membuat lima bentuk pemahaman, yaitu fisik, metafisik, imaginative, rasional dan metafor. Siapapun yang pemahaman keagamaannya masih tercakup dalam lima bentuk ini tidak dapat dianggap kafir. Jika hendak mengkafirkan pihak lain, seseorang harus memperhatikan dua hal penting. (1) Alasan untuk mengkafirkan, apakah berdasarkan ayat dan hadits yang jelas. (2) orang yang hendak dikafirkan, apakah kesalahannya berkaitan dengan keimanan yang pokok dan membahayakan agama atau hanya ketololan?

27 Sherman Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abû Hâmid Al-Ghazâlî's Faysal Al-Tafriqa* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2002).

Kedua, konsep tolerensi al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) ada batasan yang jelas dalam keyakinan, mana aspek pokok yang tidak boleh dilanggar dan mana aspek varian yang boleh ada perbedaan pendapat. (2) Ada ruang penafsiran dan bentuk pemahaman dalam agama yang sangat beragam yang semuanya diakuinya sehingga dapat menciptakan toleransi dalam perbedaan. (3) Ada aturan-aturan yang sangat ketat sebelum seseorang menuduh kafir pihak lain sehingga tidak mudah mengkafirkan pihak lain.

Ketiga, penelitian ini memberi sumbangan penting. (1) memberikan data lengkap tentang konsep toleransi al-Ghazali, yaitu konsep iman dan kafir, aturan tentang boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain yang berbeda, dan batasan toleransi. (2) secara akademik, hasi penelitian ini dapat menjadi referensi penting untuk kajian toleransi beragama dan moderasi beragama, karena al-Ghazali adalah tokoh yang sering menjadi rujukan dalam Islam maupun di luar Islam. (3) pada aspek perilaku, hasil penelitian ini dapat mendorong sikap dan perilaku toleran pada pihak yang berbeda, baik berbeda pemikiran maupun berbeda agama.

BAB IV
KEBENARAN

Kebenaran biasa dimaknai sebagai sesuatu sesuai dengan kenyataan. Dalam bahasa sehari-hari, kebenaran adalah istilah yang digunakan untuk menujukkan realitas atau sesuatu yang sesuai dengan realitas, seperti keyakinan, proposisi dan pengakuan atau sejenisnya. Al-Jurjani (1009-1078) mendefinisikan kebenaran sebagai sesuatu yang sesuai dengan kenyataan, baik dalam ucapan, pemikiran ataupun keyakinan. Kebalikan dari kebenaran adalah kepalsuan, kebatilan atau kebohongan.[1]

Al-Munqidh min al-Dalâl adalah salah satu karya al-Ghazali yang ditulis lima tahun sebelum beliau wafat tahun 1111. Buku ini begitu menarik banyak pihak, baik para sarjana muslim sendiri maupun kalangan luar Islam. Para sarjana luar biasanya membandingkan karya ini dengan *Confessions* dari Santo Augustine (354-430) dan *Grammar of Assent* dari John Henry Newman (1801-1890) dalam soal kepelikan intelektualnya, juga membandingkannya dengan *Grace Abounding to the Chief of Sinners* dari John Bunyan (1628-1688) dalam sifat puritannya. Sementara itu, para sarjana muslim sering menggunakan kitab ini untuk menyatakan bahwa *skeptis* al-Ghazali adalah metode yang penting dalam sistem filsafat al-Ghazali. Bersamaan dengan itu untuk menunjukkan bahwa metode al-Ghazali telah mendahului Rene Descartes (1596-1650) bapak rasionalism Barat yang terkenal dengan kata-katanya *cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada).[2]

Tulisan ini mengeksplorasi pemikiran al-Ghazali dalam kitab *al-Munqidh* tersebut. Akan tetapi, berbeda dengan kebanyakan tulisan yang mengulas metode keraguan al-Ghazali, tulisan ini

---

1 Abd Qahir al- Jurjani, *Kitab Al-Ta`rifat*, ed. Basil Uyun Al-Sud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013). No. 748.

2 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 51.

mengeksplorasi konsep al-Gazali tentang kebenaran. Ada tiga hal yang didiskusikan, yaitu bentuk kebenaran, sumber kebenaran dan metode meraih kebenaran dalam perspektif al-Ghazali. Selain itu, tulisan ini juga menganalisis kritik al-Ghazali tentang metode para pencari kebenaran yang berkembang saat itu.

A. Empirisme dan Rasionalism

Tradisi pemikiran Barat mengenal dua aliran epistemology dalam mencapai kebenaran, yaitu rasionalism dan empirisme. Rasionalisme mendasarkan pengetahuan atau kebenaran pada sumber rasio dengan dua alasan. (1) Rasio secara mandiri dapat menentukan kebenarannya sendiri tanpa membutuhkan yang lain, indera maupun realitas empirik. Misalnya, pernyataan jika A = B dan B = C, maka A = C. Kesimpulan A = C tidak membutuhkan indera dan bukti empiric. (2) bahwa dalam relasinya dengan realaitas empiric, rasiolah yang menentukan realitas empiric bukan sebaliknya. Kant (1724-1804) menyatakan bahwa realitas empiric tidak menunjukkan identitasnya masing-masing. Mereka menyatakan dirinya apa adanya dan pada posisi yang sama. Rasio manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan lainnya. Tegasnya, rasiolah yang menentukan eksistensi realitas empiric, bukan sebeliknya.[3]

Empirism mempunyai alasan berbeda. Bagi empirism, kebenaran bersumber pada data empiric bukan rasio. John Locke (1632-1704) menyatakan bahwa rasio hanya seperti lilin, membentuk kesan yang masuk kepadanya. Data empiric inilah yang menjadi sumber dan penentu pengetahuan, bukan rasio yang hanya berfungsi sebagai pencatat data.[4] August Comte (1798-1857) kemudian menyebut bahwa pengetahuan yang berdasarkan data empiric yang dikenal dengan istilah positivism sebagai pengetahuan tertinggi dan menyakinkan.[5] Apa yang disebut ilmiah dalam dunia akademik mengacu pada dua epistemology ini. Yaitu, apakah dapat dibuktikan secara empiric atau dipastikan secara logis.

3 Justus Hartack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967). 7.

4 John Locke, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. John Churchill, 1968). 104.

5 Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974). 25.

Selain dua sumber di atas, di Barat sebenarnya masih ada intuisism. Akan tetapi, intuisisme tidak diakui sebagai epistemology yang valid. Augusto Bunge (1919-2020) menatakan bahwa intuisism bukan metode yang aman dan valid karena mudah menyesatkan dan mendorong pada klaim-klaim tidak masuk akal. Karena itu, kebenaran intuisi harus didukung oleh data indera dan konsep-konsel akal. Pengetahuan intuisi yang tidak didukung data indera atau nalar sehat tidak dapat dinilai sebagai kebenaran.[6]

B. Bayani, Burhani dan Irfani

Tradisi pemikiran Islam mempunyai epistemology sendiri. Pertama adalah eksplanasi (Bayani). Epistemology ini mendasarkan kebenarannya pada teks yang dalam agama adalah kitab suci. Bagi bayani, tidak ada sumber kebenaran yang dapat diandalkan kecuali wahyu. Al-Shafi`i (767-820) menyatakan bahwa satu-satunya sumber kebenaran yang valid adalah kitab suci, bukan rasio atau indera. Rasio ditempatkan sebagai pelayan wahyu, menjelaskan secara logis ajaran wahyu, bukan sebagai sumber kebenaran. Metode untuk menemukan kebenaran dari teks wahyu menggunakan dua cara. Yaitu, (1) melakukan penafsiran secara langsung terhadap teks wahyu, (2) menggunakan analogi. Mayoritas keilmuan Islam menggunakan metode bayani yang mendasarkan diri pada kitab suci.

Kedua adalah pembuktian logis (Burhani). Epistemology ini mirip dengan rasionalism di Barat, yaitu sama-sama mendasarkan diri pada kekuatan rasio. Perbedaan di antara keduanya berkaitan dengan kitab suci. Rasionalism di Barat tidak peduli dengan kitab suci dan tidak menempatkan kitab suci sebagai sumber kebenaran. Sebaliknya, dalam Islam, betatapun orang berpikir rasional tidak pernah meninggalkan kitab suci. Bagaimana mempertemukan kebenaran kitab suci dengan pemikiran logis? Para filosof muslim mulai al-Kindi (801-873), al-Farabi (870-950), Ibn Sina (980-1037) sampai Ibn Rushd (1126-1198) telah menyelesaikan masalah ini dengan caranya masing-masing, sehingga tidak ada pertentangan

6 Mario Augusto Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962). 25.

antara kebenaran wahyu dan rasio, antara kebenaran agama dan filsafat.

Ketiga adalah intuisism (Irfani). Epistemologi ini mendasarkan kebenarannya pada pengalaman spiritual yang dirasakan oleh hati (al-qalb). Bagi pengikut Irfan, beda antara tahu definisi api, melihat api dan terbakar api. Kebenaran adalah terbakar api, bukan sekedar melihat api atau hanya tahu definisi api. Maksudnya, kebenaran adalah sesuatu yang dirasakan atau dialami, bukan sesuatu yang disaksikan oleh indera atau yang dipahami secara kognitif. Metode mendapatkan pengetahuan adalah dengan latihan spiritual (*riyadah*) sehingga hati mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung dari Tuhan. Kaum sufistik menggunakan metode Irfan.

Ketiga metode ini pada awalnya berkembang sendiri-sendiri secara terpisah. Tidak ada dialog di antara ketiganya sehingga muncul ketegangan yang memakan korban. Al-Hallaj (858-922) adalah korban ketegangan antara bayani dan irfani. Al-Hallaj dihukum mati karena pikiran-pikiran sufistiknya tidak dapat dipahami kaum fiqh. Karena itu, al-Ghazali berusaha mengintegrasikan antara bayani dan irfani, antara figh dan tasawuf, lewat karya besarnya, *Ihya Ulum al-Din*. Namun, al-Ghazali (1058-1111) mengabaikan burhani, sehingga kajian filsafat tidak berkembang pada era al-Ghazali. Suhrawardi (1154-1191) kemudian mengintegrasikan antara Burhan dengan irfani, antara filsafat dengan tasawuf, menjadi illuminatif (ishraqiyah). Akan tetapi, Suhrawardi meninggalkan bayani, sehingga dia menjadi korban. Yaitu, dihukum mati oleh kaum fiqh karena ajaran filsafat-tasawufnya dinilai menyimpang. Terakhir muncul Mulla Sadra (1571-1635) yang mengintegrasikan ketiga epistemology Islam dalam satu pola yang disebut teosofi trancenden (*al-Hikmah al-Muta`aliyah*).

C. Kebenaran Ontologis dan Epistemologis

Al-Ghazali mengklasifikasi bentuk kebenaran dalam dua hal, yaitu kebenaran ontologis dan epistemologis. Kebenaran ontologis yang dimaksud adalah kebenaran realitas seperti apa

adanya, baik berupa fisik maupun metafisik. Kebenaran fisik adalah kebenaran yang realitasnya berwujud fisik dan dapat ditangkap oleh indera. Kebenaran metafisik adalah kebenaran yang realitasnya tidak inderawi, seperti surga, neraka, kehidupan di akherat, bahkan tentang Tuhan sendiri.[7] Eksistensi dari kebenaran metafisik ini diperoleh dari wahyu.

Selain itu, kebenaran metafisik dapat disaksikan oleh mata batin (*al-baṣīrah*). Mata batin adalah sarana penglihatan yang mirip dengan indera penglihatan. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa mata indera hanya mampu menangkap realitas fisik, sedang mata batin mampu menangkap realitas metafisik. Dalam *Mishkat al-Anwâr* al-Ghazali menjelaskan keunggulan mata batin. (1) mata batin dapat mencerap dirinya sebagai yang memiliki pengetahuan dan mencerap pengetahuan yang dimilikinya sekaligus. Subjek dan objek menyatu dalam mata batin. (2) mata batin tidak terhalangi oleh ruang dan waktu, sehingga mata batin dapat menangkap objek yang jauh dan masa depan. (3) mata batin tidak dapat ditutupi sesuatu sehingga dia dapat menangkap rahaisa dibalik tabir.[8]

Kebenaran epistemologis berkaitan dengan kebenaran yang diperoleh dari metode yang digunakan. Apakah kebenaran yang dihasilkan dari metode tertentu adalah valid dan dapat dipercaya? Dalam *al-Munqidh* al-Ghazali menganalisis kebenaran-kebenaran yang dihasilkan dari tiga metode yang berkembang saat itu. Pertama adalah kebenaran inderawi. Bagi al-Ghazali, kebenaran dari hasil pengamatan inderawi, pada tahap tertentu, dapat dipercaya. Akan tetapi, indera fisik mempunyai banyak kelemahan sehingga kebenaran yang dihasilkan oleh pengamatan indera sering keliru. Misalnya, volume bintang-bintang di langit dalam pengamatan indera tampak kecil, padahal realitasnya sangat besar bahkan ada yang lebih besar dari bumi. Karena itu, kebenaran yang dihasilkan oleh pengamatan inderawi tidak dapat dinilai sebagai kebenaran yang terpercaya.[9]

---

7 Abu Hamid al- Ghazali, “Mishkat Al-Anwār,” in *Majmû`ah Al-Rasā’il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

8 Ghazali.

9 Abu Hamid al- Ghazali, “Al-Munqidh Min Al-Ḍalǎl,” in *Majmû`ah Rasǎil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

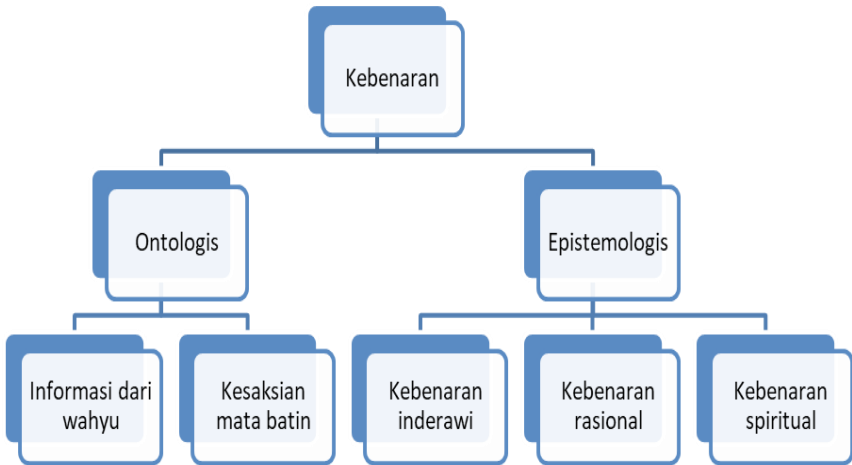
Kedua adalah kebenaran rasional yang diperoleh lewat pengetahuan primer. Misalnya, prinsip bahwa sepuluh lebih besar dari tiga, bahwa sebuah pernyataan tidak dapat dinilai benar dan salah pada waktu yang sama, bahwa sesuatu tidak dapat dinilai sebagai kekal, mungkin dan mustahil sekaligus. Bagi al-Ghazali, kebenaran rasional lebih terpercaya daripada kebenaran fisik. Meski demikian, kebenaran rasional bukan berarti tidak dapat dipertanyakan. Al-Ghazali menguji kebenaran rasional dengan fenomena mimpi. Dalam mimpi, seseorang dapat melakukan perjalanan yang sangat cepat dari tempat yang satu pada tempat yang lain, atau dapat bertemu dan berkomukasi dengan tokoh-tokoh yang telah wafat. Fenomana mimpi ini tidak dapat diterima secara logis, karena saat kondisi terjaga, tidak tidur, seseorang tidak dapat melakukan perjalanan begitu cepat apalagi saat tidur yang semua organ tubuh tidak berdaya. Artinya, kebenaran rasional bukan kebenaran puncak dan segalanya karena ada kebenaran lain yang kekuatan nalar tidak dapat memahaminya.

Ketiga adalah kebenaran spiritual yang diterima oleh hati (*qalb*) secara langsung. Pada model ketiga ini Allah mencurahkan cahaya petunjuk-Nya ke dalam hati manusia. Al-Ghazali menamai proses penerimaan kebenaran secara langsung ke dalam hati ini dengan istilah pandangan langsung (*kashf*) dan fruition experience (*dhauq*). Al-Qur'an menyinggung fenomena ini dengan pernyataan, "Sungguh, kalian dalam keadaan lalai, maka Kami singkapkan tirai yang menutupi matamu sehingga penglihatanmu pada hari itu menjadi sangat tajam" (QS. Qaf, 22). Sebuah hadits Rasulullah menyatakan, "Manusia itu tertidur, saat mati mereka terjaga". Karena itu, dalam *al-Munqidh* al-Ghazali mengkritik keras pihak-pihak yang terlalu mengandalkan rasionalitas. "Siapa yang menyatakan bahwa kebenaran hanya berkaitan dengan bukti-bukti logis, maka dia telah menyempitkan rahmat Tuhan".[10]

Berkaitan dengan dua bentuk kebenaran tersebut, yaitu kebenaran ontologis dan epistemologis, Osman Bakar (b. 1946) menegaskan bahwa al-Ghazali tidak pernah mempersoalkan kebenaran ontologis. Sebaliknya, al-Ghazali menyakini dengan seyakinnya bahwa kebenaan ontologis seperti adanya adalah

10 Ghazali.

benar.[11] Dalam *al-Munqidh* al-Ghazali menyatakan bahwa keyakinannya terhadap kebenaran ontologis tidak tergoyahkan, bahkan semakin kuat karena adanya dukungan bukti logis dan dalil-dalil wahyu. Akan tetapi, al-Ghazali mempersoalkan kebenaran yang dihasilkan oleh metode-metode yang ada.[12] Apakah kebenaran tersebut valid? Karena itu, sebagaimana ditulis Osman Bakar, keraguan yang ditunjukkan al-Ghazali dalam *al-Munqidh* adalah keraguan epistemologis bukan keraguan ontologis.[13]

Bagan 4: Kebenaran Ontologis dan Epistemologis

Secara historis, konsep ini pernah disampaikan oleh al-Farabi (870-950). Al-Farabi menyatakan bahwa ada perbedaan antara realitas dan yang dipahami dari realitas. Realitas adalah sesuatu yang ada sebagaimana dirinya, baik diketahui atau tidak oleh manusia, sedang yang dipahami dari realitas adalah hasil pemahaman manusia tentang realitas. Realitas sebagaimana adanya adalah kebenaran ontologis, sedang hasil pemahaman manusia terhadap realitas adalah kebenaran epistemologis. Kebenaran ontologis berbeda dengan kebenaran epistemologis.[14] Konsep al-Farabi dan al-Ghazali di atas juga diikuti oleh Ibn Rushd (1126-1198). Ibn Rushd menyatakan bahwa pemahaman terhadap

11 Bakar, *Tauhid & Sains*. 64.

12 Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalăl."

13 Bakar, *Tauhid & Sains*.

14 Abu Nasr Farabi, *Kitab Al-Huruf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Mashriq, 1970). 118.

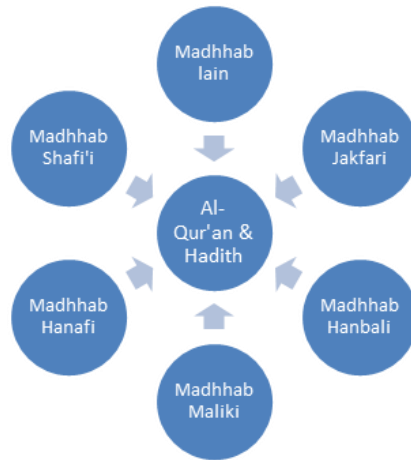
realitas berbeda dengan realitas itu sendiri. Realitas sebagaimana adanya adalah kebenaran ontologis, sedang pemahaman terhadap realitas adalah kebenaran epistemologis.[15] Pada era modern, konsep perbedaan antara realitas dan pemahaman terhadap realitas juga disampaikan oleh John MacMurray (1891-1976). Sebagaimana konsep al-Ghazali, MacMurray menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara objek yang dipahami dan pemahaman atas objek, sehingga ada perbedaan kebenaran epistemologis dan kebenaran ontologis.[16]

Konsep kebenaran al-Ghazali tersebut meniscayakan beberapa hal. (1) bahwa hasil pemahaman terhadap objek tidak sama dengan objek itu sendiri. Jika dikaitkan dengan agama, maka hasil pemahaman terhadap al-Qur'an tidak sama dengan al-Qur'an, sehingga mengklaim bahwa pemahaman seseorang adalah sama dengan al-Qur'an adalah kesalahan dan kesombongan. (2) bahwa pemahaman terhadap objek dipengaruhi oleh metode yang digunakan. Perbedaan metode mengakibatkan perbedaan hasil pemahaman. Karena itu, al-Ghazali menyatakan pentingnya saling komunikasi antar metode dan pemahaman yang disebut ijma', sehingga hasil pemahaman menjadi valid. (3) bahwa pemahaman kita terhadap objek hanya merupakan satu perspektif dari objek, tidak mencakup keseluruhan dari objek. Jika dikaitkan dengan agama, maka pemahaman madzhab Syafii misalnya, hanya mewakili satu perspektif tentang Islam tidak mencakup keseluruhan Islam. Karena itu, Abd al-Wahab al-Sha'rani (1492-1565) mensarankan pada kita untuk tidak mencukupkan diri dengan pemahaman satu madzhab melainkan meliputi banyak madzhab. Siapa yang mencukupkan diri pada satu madzhab berarti dia hanya mengetahui hadits shahih menurut imam madzhabnya tetapi meninggalkan banyak hadits shahih lain menurut selain imam madzhabnya.[17]

15 M Imarah, *Al-Mâdiyah Wa Al-Miṭâliyah Fi Falsafah Ibn Rushd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, n.d.). 23.

16 John MacMurray, *The Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933). 21.

17 Abdul Wahab al- Sha`rani, *Al-Mizân Al-Kubrâ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985). I, 68.

Bagan 5: Perbedaan Perspektif dalam agama

D. Sumber dan Sarana Kebenaran

Al-Ghazali mendiskusikan kebenaran dari dua aspek, yaitu sumber dan sarana untuk meraihnya. Dari aspek sumber, al-Ghazali menyebut dua sumber kebenaran, yaitu wahyu dan rasio. Wahyu yang dimaksud adalah firman Allah yang terkodifikasi dalam bentuk kitab suci, yaitu al-Qur'an. Selain itu, masuk dalam ketegori wahyu adalah sabda Rasulullah, karena sabda Rasul tidak berdasarkan atas nafsunya sendiri melainkan titah dari Allah (QS. Al-Najm, 3). Bagi al-Ghazali, wahyu adalah sumber kebenaran yang hakiki dan mutlak, karena wahyu adalah firman Tuhan.[18] Selain itu, wahyu adalah sumber kriteria benar dan salah. Al-Ghazali menyatakan bahwa parameter berpikir yang dia rumuskan dalam *al-Qisṭâs al-Mustaqĩm* adalah berdasarkan atas ajaran al-Qur'an.[19] Dari sumber wahyu ini lahir ilmu-ilmu keagamaan (*al-ulūm al-shar`iyah*).

Rasio adalah sumber pengetahuan selain wahyu. Dalam konteks ini, al-Ghazali mendefinisikan rasio sebagai potensi yang ada pada manusia yang muncul sejak usia dewasa (*mumayyiz*). Para teolog mendefinisikan rasio ini sebagai pengetahuan

18 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). IV, 117.

19 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Qisṭās Al-Mustaqîm," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 180–211.

niscaya seperti 2x2=4, atau para filosof mendefinisikannya sebagai pengetahuan teoritis (*al-aql al-nazary*). Potensi inilah yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Berkaitan dengan pengetahuan, al-Ghazali menggambarkan rasio ini seperti matahari dengan sinarnya atau seperti penglihatan dengan indera mata, sehingga rasio adalah sumber kebenaran yang tidak bisa diingkari. Dari rasio muncul ilmu-ilmu rasional (*al-ulūm al-aqliyah*).[20]

Al-Ghazali menempatkan dua sumber kebenaran tersebut sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan. Konsep ini berbeda dengan pandangan para teolog yang umumnya memisahkan dan bahkan mempertentangan kebenaran wahyu dan rasional. Bagi al-Ghazali, kebenaran wahyu dan rasional adalah saling melengkapi sehingga tidak ada pertentangan antara ilmu agama dan ilmu rasional.[21] Meski demikian, al-Ghazali tidak menempatkan kedua sumber kebenaran pada posisi yang sederajat. Bagi al-Gazali, wahyu adalah firman Allah sedang rasio adalah potensi yang ada pada manusia. Sesuatu yang berasal dari Allah lebih utama dibanding apapun yang ada pada manusia. Karena itu, wahyu lebih utama daripada rasio, dan ilmu keagamaan yang muncul dari wahyu lebih unggul daripada ilmu rasional yang lahir dari rasio.[22]

Pada aspek sarana untuk meraih kebenaran, al-Ghazali menyebut ada tiga potensi. Pertama, indera eksternal atau panca indera (*al-hiss al-khamsah*). Bagi al-Ghazali, indera eksternal adalah sarana pengetahuan paling rendah karena mempunyai banyak kelemahan. Setidaknya ada empat kelemahan yang dicatat al-Ghazali tentang indera eksternal. (1) indera eksternal tidak dapat melihat objek yang terlalu dekat atau terlalu jauh. (2) indera eksternal tidak dapat mehangkap objek yang tertutupi tabir. (3) indera eksternal hanya dapat menagkap bagian permukaan dari objek, tidak mampu menangkap bagian dalam objek. (4) indera eksternal hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas. Indera penglihatan misalnya tidak mampu menangkap

20 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*.

21 MA Sherif, *Al-Ghazali's Theory of Vertue* (Albany: SUNY Press, 1975). 8.

22 Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).

objek pendengaran, tidak mampu menangkap objek penciuman, apalagi objek nalar dan hati.[23]

Kedua adalah rasio (*al-aql*). Al-Ghazali menempatkan rasio pada dua posisi, yaitu sebagaisumbersekaligussaranamemperoleh pengetahuan. Pada posisi sebagai sarana pengetahuan, al-Ghazali mendefinisikan rasio sebagai kemampuan tertentu yang dengan potensi tersebut manusia dapat mengetahui beragam pengetahuan. Al-Ghazali terkadang juga mendefinisikan akal ini sebagai potensi yang dengan potensi tersebut manusia dapat memutuskan hal-hal yang harus dilakukan atau menahan diri dari sesuatu yang merugikan.[24]

Ketiga adalah hati (*al-qalb*). Bagi al-Ghazali, hati adalah potensi spiritual yang berfungsi untuk menerima limpahan pengetahuan secara langsung dari Tuhan (*kashf*). Potensi ini mengolah pengetahuan bukan berdasarkan atas data indera atau data empiric, juga bukan berdasarkan nalar logis tetapi pengalaman spiritual secara langsung. Karena itu, bagi al-Ghazali, pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* lebih terjamin validitasnya dan lebih tinggi kedudukannya dibanding pengetahuan yang diperoleh lewat rasio atau indera eksternal.[25]

Menurut al-Ghazali, manusia pada dasarnya tidak mempunyai pengetahuan bawaan. Pada tahap awal Tuhan menciptakan dalam diri manusia kemampuan indera (*al-hiss*) untuk menangkap objek-objek fisik inderawi. Pada tahap kedua Allah memberi kemampuan rasional (*al-aql*) untuk memahami objek-objek yang tidak dapat ditangkap oleh indera. Pada tahap berikutnya Allah memberi kemampuan hati (*al-qalb*) untuk memahami objek-objek yang tidak dapat ditangkap oleh rasio dan indera. Karena itu, bagi al-Ghazali, kualitas tiga sarana pengetahuan ini tidak sama. Kualitas paling rendah adalah indera eksternal yang digunakan untuk menangkap objek fisik, di atasnya adalah rasio untuk memahami objek-objek rasional, dan kualitas paling tinggi adalah hati untuk objek-objek metafisik.[26]

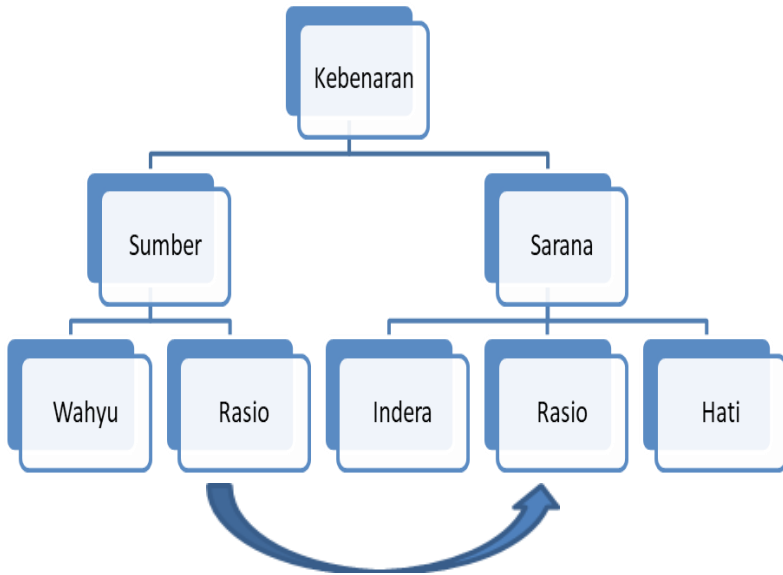
---

23 Ghazali, "Mishkat Al-Anwār."

24 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dīn*.

25 Sulaiman Dunya, *Al-Haqâiq Fi Naẓr Al-Ghazâli* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971). 25.

26 Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalăl."

Bagan 6: Sumber dan Sarana Kebenaran

onsep al-Ghazali tentang dua sumber pengetahuan di atas berbeda dengan sumber pengetahuan di Barat. Sebagaimana diketahui, Barat tidak mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan. Sebaliknya, Barat hanya mengakui sumber empiric dan rasional. Lebih dari itu, August Comte (1798-1857) di Barat bahkan menempatkan positivism yang merupakan puncak empirism sebagai puncak peradaban. Sementara itu, al-Ghazali justru menempatkan realitas empiric pada posisi paling bawah, bahkan tidak memperhitungkan sama sekali. Jelasnya, realitas empiric yang ditempatkan pada posisi paling tinggi di Barat justru ditempatkan pada posisi paling rendah dalam hierarkhis sumber pengetahuan al-Ghazali. Al-Ghazali bahkan hanya memperhitungkan sumber rasio dan wahyu, tidak memasukkan sumber realitas empiric, sehingga ilmu-ilmu empiric tidak masuk dalam klasifikasi ilmu al-Ghazali.

Konsep sarana mencapai pengetahuan al-Ghazali selaras dengan konsep dalam pemikiran Islam sebelumnya. Al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037) menyatakan bahwa sarana

meraih pengetahuan terdiri atas indera eksternal, rasio dan intelek. Ketiga sarana ini bersifat heirarkhis dimana indera menempati posisi paling bawah dan intelek pada posisi paling tinggi. Konsep al-Ghazali ini berbeda dengan Barat. Barat hanya mengakui indera dan rasio sebagai sarana meraih pengetahuan, sedang al-Ghazali mengakui adanya tiga sarana, yaitu indera, rasio dan hati. Potensi hati ditempatkan pada posisi paling tinggi, di atas rasio dan indera. Bagi al-Ghazali, hal ini dikarenakan hati mempunyai kelebihan dibanding sarana rasio dan indera.

E. Kritik untuk Pencari Kebenaran

Al-Ghazali mengklasifikasi para pencari kebenaran saat itu dalam empat kelompok. Klasifikasi ini berdasarkan atas klaim metodologi masing-masing kelompok atas kebenaran. Pertama, kaum teolog. Al-Ghazali menggambarkan kaum teolog sebagai kelompok yang mempunyai kemampuan intelektual dan penalaran rasional yang kuat. Dengan kemampuan tersebut, kaum teolog mampu menjelaskan prinsip-prinsip keyakinan agama, dan membela ajaran agama dari serangan dari luar. Al-Ghazali memuji prestasi kaum teolog untuk menjaga ajaran agama dan membongkar kesesatan kaum bid'ah.[27] Meski demikian, al-Ghazali mengkritik teologi Islam dalam tiga aspek. Yaitu, (1) istilah ilm al-kalâm yang digunakan dalam teologi Islam tidak sesuai dengan tradisi yang berlaku pada zaman Nabi. (2) penggunaan rasio dalam teologi belum dilakukan secara maksimal, sehingga kalah vaid dengan metode filsafat. (3) bahwa kajian teologi hanya bermanfaat untuk orang tertentu yang membutuhkan, tidak untuk semua orang.[28] Bagi al-Ghazali, metode teologi Islam tidak memuaskan secara intelektual.

Kedua, golongan filosof. Al-Ghazali menggambarkan kaum filosof sebagai orang-orang yang mempunyai kemampuan logika dan pembuktian demonstrative (*Burhâni*) yang mumpuni. Secara umum, al-Ghazali membagi kaum filosof dalam tiga kategori, yaitu atheis, theis dan naturalis. Atheis adalah golongan filosof yang tidak percaya adanya Tuhan yang menciptakan semesta,

27 Ghazali.

28 Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*.

sedang theis adalah kelompok sebaliknya. Sementara itu, naturalis adalah golongan yang mempercayai Tuhan sebagai Sang Pencipta tetapi Dia tidak lagi berkuasa setelah semesta berkembang dengan keteraturannya. Kelompok ketiga ini disebut dengan deism dalam istilah filsafat modern.[29] Selanjutnya, al-Ghazali mengkritik kelemahan metode filosofis. Al-Ghazali menyatakan bahwa metode dan ajaran filsafat telah tercemar kesesatan dan ketidak-konsistenan. Bagi al-Ghazali, hal ini tampak pada pemikiran metafisika filsafat yang jatuh dalam bid'ah dan bahkan kekufuran. Dalam *Tahâfut al-Falâsifah* al-Ghazali mengklasifikasi pemikiran metafisika filsafat dalam duapuluh pembahasan: tiga di antaranya dapat mengakibatkan kekufuran, sedang tujubelas lainnya masuk kategori bid'ah.[30] Kelemahan-kelemahan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa metode filosofis tidak mampu menggapai kebenaran-kebenaran metafisik.[31]

Meski demikian, al-Ghazali tampaknya tidak menyerang filsafat secara keseluruhan. Al-Ghazali menunjukkan dalam *al-Munqidh* bahwa ada bagian-bagian dari ilmu filosofis yang dapat diterima sehingga tidak layak ditolak. Bagi al-Ghazali, menolak ilmu-ilmu ini adalah kebodohan. Ilmu-ilmu tersebut adalah (1) ilmu logika. Logika adalah semata ilmu metodologis yang dapat digunakan dalam filsafat maupun untuk pengembangan ilmu keagamaan. (2) ilmu matematis yang murni berkaitan dengan fakta-fakta yang didemonstrasikan secara eksak. (3) ilmu kealaman, yaitu ilmu yang mengkaji unsur-unsur, posisi dan keterkaitan benda-benda di alam semesta. Bagi al-Ghazali, ilmu-ilmu ini tidak berkaitan dengan keyakinan religious sehingga tidak ada alasan untuk menolaknya.[32]

Ketiga, kelompok kebatinan (*ta`limiyah*). Al-Ghazali menggambarkan kelompok ini sebagai golongan yang mengaku satu-satunya pemilik kebenaran yang diperoleh lewat pengajaran (*ta`lĩm*) dari Imam yang terjaga dari dosa (*ma`ṣūm*). Bagi mereka,

29 Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

30 Abu Hamid al- Ghazali, *Tahāfut Al-Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972).

31 Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalăl."

32 Ghazali.

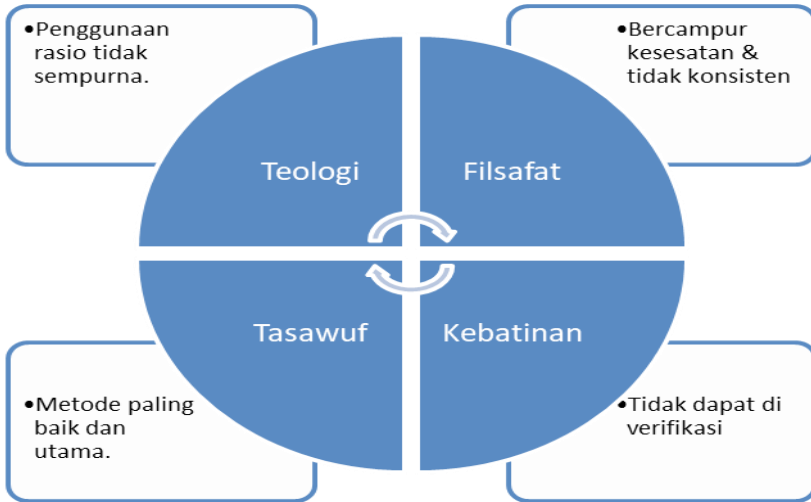
kebenaran tidak diraih lewat penalaran logika seperti filosof dan teolog tetapi diperoleh dari pengajaran imam yang otoritatif. Imam-imam ini adalah pewaris fungsi esoteric Nabi untuk menginterpretasikan makna esoteric ajaran al-Qur'an. Al-Ghazali tidak menolak ajaran kaum kebatinan tentang pentingnya imam yang otoritatif sebagai sumber kebenaran. Akan tetapi, al-Ghazali mengkritik konsep imam yang bebas dari kesalahan pada selain Nabi. Bagi al-Ghazali, satu-satunya imam yang otoritatif dan tidak pernah salah hanya Rasulullah, bukan selainnya. Siapapun selain Nabi dapat jatuh dalam kekeliruan sehinga tidak dapat menjadi sumber kebenaran. Selain itu, imam yang dimaksud dalam kebatinan telah tiada sehingga tidak dapat dikonfirmasi.[33]

Keempat, kaum sufi. Al-Ghazali menggambarkan kaum sufi sebagai golongan yang mempunyai visi spiritual (*mushâhadah*) dan pencerahan (*mukâshafah*). Karena itu, mereka bukan hanya orang mencapai kebenaran metafisik tetapi lebih dari itu adalah menyaksikan kehadiran Ilahy. Pengetahuan ini adalah kebenaran tertinggi yang dalam al-Qur'an disebut *haqq al-yaqĩn*. Para sufi mencapai tingkatan ini, sebagaimana dijelaskan al-Ghazali, melalui dua cara. (1) melalui pemahaman, dan (2) pembersihan jiwa. Proses pembersihan diri ini dimulai dari menenggelamkan diri dalam ingatan kepada Tuhan (*dhikr*) sampai peleburan diri ke dalam Tuhan (*fana'*). Jika seseorang melakukan proses ini dengan sungguh-sungguh, menurut al-Ghazali, dia akan mengalami transformasi jiwa yang sempurna sehingga dapat menyaksikan kebenaran Ilahy (*mushâhadah*). Al-Ghazali menilai bahwa metode sufi adalah cara paling sempurna untuk meraih pengetahuan tentang Realitas Tertinggi. Karena itu, bagi al-Ghazali, kaum sufi adalah orang-orang yang paing utama di antara para pencari kebenaran.[34]

---

33 Ghazali.

34 Ghazali.

Bagan 7: Kritik al-Ghazali pada Metode Pencari Kebenaran

Ketiga, tentang kritik al-Ghazali terhadap para pencari kebenaran. Kritik al-Ghazali terhadap teologi Islam tampak diberikan dalam kapasitas pribadinya yang berbeda, yaitu sebagai seorang teolog dan sufi. Sebagai seorang teolog. al-Ghazali memuji para teolog yang menjaga pokok-pokok keyakinan agama, tetapi dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi al-Ghazali mengkritik metode teologi Islam yang dinilai tidak mampu menyelesaikan masalah akademiknya. Sementara itu, kritik al-Ghazali terhadap ajaran kebatinan (*ta`limiyah*) lebih berkaitan dengan kepentingan politis. Seperti ditulis al-Ghazali sendiri, penelitiannya atas kebatinan adalah atas perintah khalifah al-Mustazhir (1094-1118) yang saat itu sedang bersaing dengan kekhalifahan Bani Fatimi (9909-1171) di Mesir yang bermadzhab Syiah. Selain itu, mengikuti catatan Osman Bakar (b. 1946) kritik tersebut juga untuk mengecilkan arti religious Syiah dihadapan ortodoksi Sunni yang berkuasa di Baghdad.[35]

Untuk filsafat, kritik al-Ghazali dilatar belakangi alasan

35 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 218.

tertentu. Osman Bakar (b. 1946) menyatakan bahwa kritik al-Ghazali tersebut didasarkan atas dua alasan. (1) mencanangkan monopoli kebenaran spiritual bagi kaum sufi. Dengan meminimalisir pentingnya pengalaman supra-rasional dalam metode kaum filosof berarti menjamin keunggulan metode kaum sufi yang al-Ghazali sendiri ada di dalamnya. (2) ingin membela perspektif teologis yang menempatkan rasio di bawah wahyu. Perspektif ini menyatakan bahwa kebenaran-kebenaran metafisis berada dalam ranah keimanan berdasarkan wahyu. Karena itu, setiap klaim yang menyatakan adanya kemampuan rasio untuk mencapai kebenaran metafisik harus ditolak sehingga kemampuan rasional dalam filsafat harus di kritik.[36]

Kritik keras al-Ghazali terhadap filsafat tersebut mengakibatkan dua hal. (1) citra super para filosof menjadi hilang di mata sebagian komunitas muslim. Al-Ghazali tampaknya memang menghendaki jatuhnya cintra filosof. Dalam *Tahâfut*, al-Ghazali menyatakan bahwa salah satu tujuannya adalah untuk membuat kecewa orang-orang yang memandang tinggi kaum filosof, atau menilai para filosof senantiasa benar.[37] (2) pemikiran filsafat menjadi tidak berkembang dalam masyarakat Islam. Filsafat yang dibangun sejak masa al-Kindi (801-873) dan berkembang pesat masa al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037) menjadi redup karena serangan al-Ghazali. Pemikiran filsafat baru berkembang lagi di dunia Islam pada masa Ibn Tufail (1105-1185) dan Ibn Rushd (1126-1198) di Andalus.[38] Al-Ghazali mendukung ajaran teologi yang menundukan rasio di bawah wahyu, dan menguatkan ajaran tasawuf yang menempatkan rasio di bawah intuisi (*kashf*).

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. Pertama, bahwa konsep kebenaran al-Ghazali diklasifikasi dalam aspek bentuk, sumber dan metode untuk meraihnya. Pada bentuknya kebenaran dapat dibagi dalam kebenaran ontologis dan kebenaran epistemologis. Pada sumbernya, kebenaran

36 Bakar.

37 Ghazali, *Tahāfut Al-Falāsifah*.

38 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016).

dapat dibagi dua, yaitu kebenaran yang berasal dari wahyu dan kebenaran dari rasio. Pada aspek metodenya kebenaran dapat diraih dengan kekuatan indera, rasio dan hati.

Kedua, konsep kebenaran al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) pembedaan antara kebenaran ontologis dan epistemologis dari al-Ghazali dapat menekan klaim-klaim kebenaran sepihak dari kelompok-kelompok tertentu yang sering mengatas-namakan agama untuk kepentingan pribadi dan kelompok. (2) al-Ghazali menerima kebenaran wahyu yang di Barat tidak diakui. Pengakuan atas wahyu dan rasio ini dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi antara agama dan filsafat atau agama dan sains yang sekarang lagi marak dilakukan. (3) konsep kebenaran al-Ghazali tidak menghilangkan kemampuan indera dan akal. Sarana-sarana untuk mencapai kebenaran diakui tetapi ditempatkan pada posisi yang sesuai dengan dengan kompetensinya. potensi indera yang dinilai banyak kekurangan ditampatkan pada posisi paling bawah, kemudian potensi rasio, dan paling kuat adalah hati yang dapat menyaksikan realitas metafisik.

Ketiga, penelitian ini memberi sumbangan penting. (1) memberi data lengkap tentang konsep kebenaran al-Ghazali, mulai aspek bentuk, sumber sampai sarana untuk mencapai kebenaran. Selain itu, juga mendiskusikan kritik al-Ghazali terhadap metode para pencari kebenaran yang ada saat itu. (2) Konsep al-Ghazali tentang sumber kebenaran wahyu disamping rasio dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi agama dan sains yang sekarang lagi gencar dilakukan di banyak perguruan tinggi. (3) kritik al-Ghazali terhadap para pencari kebenaran saat itu mengajarkan pada kita untuk selalu kritis pada setiap madzhab dan melompok pemikiran, termasuk pemikitan keagamaan. Tidak ada metode dan kelompok pemikiran yang bebas dari kritik dan analisis, sehingga tidak terjadi apa yang oleh M Arkoun (1928-2010) disebut sebagai sakralisasi ilmu keagamaan (*taqdīs al-fikr al-diny*).

BAB V
KEBAHAGIAAN

Kebahagiaan adalah idaman setiap orang. Penelitian Kumar, West dan Byström memastikan bahwa hidup bahagia adalah penting bagi individu.[1] Kebahagiaan juga dapat memberi imun kepada tubuh dan psikhis seseorang sehingga menjadi kebal dan kuat menghadapi tekanan yang berat. Johnson dan Stapel menyatakan bahwa kebahagiaan dapat menjadi aspek penting yang menguatkan ketahanan tubuh dan psikologis individu.[2] Apa hakekat kebahagiaan? Apa aspek-aspeknya? Bagaimana cara meraihnya? Pertanyaan-pertanyaan ini akan dikaji dalam perspektif al-Ghazali.

Buku Kimia Kebahagiaan (*Kimyâ al-Sa`âdah*) adalah karya al-Ghazali (1058-1111) yang secara khusus mengulas tentang kebahagiaan. Kitab ini kadang dinilai sebagai versi ringkas dari Ihya Ulum al-Din volume III karena sama-sama menguraikan tentang jiwa. Elton L Daniel menyatakan bahwa Kimia Kebahagiaan tidak hanya menguraikan worldview yang komprehensif dalam perspektif Islam tetapi secara khusus berusaha menunjukkan bahwa perilaku manusia harus dipandu oleh keyakinan agama agar meraih keselamatan dan kebahagiaan.[3] Dalam tradisi Islam saat ini, Kimia Kebahagiaan adalah salah satu kitab penting yang dikaji di mayoritas pesantren di Indonesia. Kitab ini juga

---

1 Prashant Kumar, "Happiness," *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, no. 14757192 (February 12, 2020): 1513–18, https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I2/PR200454.; Keaton West, "The How of Happiness," *Journal of College Orientation, Transition, and Retention* 22, no. 1 (January 1, 2019), https://doi.org/10.24926/jcotr.v22i1.2883.; Hans Byström, "Happiness and Gold Prices," *Finance Research Letters* 35 (July 2020): 101599, https://doi.org/10.1016/j.frl.2020.101599.

2 Camille S. Johnson and Diederik A. Stapel, "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self-Serving Responses to Social Comparisons," *Motivation and Emotion* 35, no. 2 (June 2011): 165–80, https://doi.org/10.1007/s11031-011-9216-y.

3 Elton L. Daniel, "Preface," in *The Alchemy of Happiness*, ed. Elton L. Daniel (London and New York: Routledge, 2015), xi–xli.

menjadi rujukan dalam kajian psikologi Islam. Karena itu, kajian tentang konsep kebahagiaan al-Ghazal dalam Kimia Kebahagiaan menjadi penting.

A. Definisi, Faktor dan Pengaruh

Kebahagiaan biasa diartikan sebagai ketenteraman hidup atau kondisi psikologis yang menyenangkan bebas dari perasaan yang menyakitkan. Elizabeth B Hurlock (1898-1988) mendefinisikan kebahagiaan sebagai akumulasi dari sikap acceptance (menerima), affection (kasih sayang) dan achievement (prestasi).[4] Sejalan dengan itu, Martin Seligman (b. 1942) mengartikan kebahagiaan sebagai kondisi psikologis positif seseorang terhadap kehidupan. Ada lima elemen kebahagiaan dalam pandangan Seligman, yaitu wisdom (kebijaksanaan), courage (keberanian), humanity (kemanusian), justice (keadilan), temperance (kesederhanaan), dan transcendence.[5]

Kebahagiaan dapat muncul oleh dorongan banyak factor, dari luar diri maupun dari dalam diri individu. Penelitian Jeong dan Chen menunjukan bahwa keluarga, tempat tinggal, lingkungan, dan relasi yang hangat dengan teman adalah beberapa factor eksternal yang dapat memberikan kebahagiaan.[6] Sementara itu, tingkat pendidikan, motivasi diri, kesehatan, optimism, dan kematangan usia adalah factor-factor internal yang memunculkan kebahagiaan. Penelitian Midgley dan Nakanishi menunjukkan adanya dukungan kebahagiaan dari faktor-faktor internal ini.[7]

4 Elizabeth B. Hurlock, *Characteristic of Senescene Developmental Psychology a Life-Span Approach*. (McGraw-Hill, 1984).

5 Martin Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (Free Press, 2004).

6 Hae Kyung Jo, Hyun Kyoung Kim, and Ji Na Jeong, "Factors Affecting Happiness Among Rural Residents: A Cross Sectional Survey," *Community Mental Health Journal* 56, no. 5 (July 2020): 915–24, https://doi.org/10.1007/s10597-020-00555-1.; Shuyan Chen et al., "Assessing the Relative Importance of Factors Influencing Travel Happiness," *Travel Behaviour and Society* 16 (July 2019): 185–91, https://doi.org/10.1016/j.tbs.2019.01.002.

7 André P. Calitz, Margaret D.M. Cullen, and Cordene Midgley, "Exploring the Factors That Affect the Happiness of South African Veterinarians," *Journal of Veterinary Medical Education*, 2022, https://doi.org/10.3138/jvme-2020-0033.; Maki Tei-tominaga and Miharu Nakanishi, "Factors of Feelings of Happiness at Work among Staff in Geriatric Care Facilities," *Geriatrics & Gerontology International* 21, no. 9 (September 2021): 818–24, https://doi.org/10.1111/ggi.14247.

Meski demikian, penelitian Steiner memastikan bahwa factor internal yang muncul dari dalam diri lebih kuat memberikan kebahagiaan daripada factor eksternal.[8] Penelitian Fan Yang dan Robson menguatkan pendapat ini dengan menyatakan bahwa kebahagiaan adalah berkaitan dengan hati.[9]

Kebahagiaan memberi pengaruh besar pada individu. (1) Kebahagiaan memberi imun kepada tubuh dan psikhis seseorang sehingga menjadi kebal dan kuat menghadapi tekanan yang berat seperti pandemic Covid-19 saat ini. Penelitian Johnson dan Stapel menunjukkan bahwa kebahagiaan menjadi aspek penting yang menguatkan resilience individu.[10] (2) Kebahagiaan berpengaruh pada kesehatan seseorang, sehingga orang yang bahagia cenderung lebih sehat dibanding mereka yang merasa kurang bahagia. Penelitian Steptoe mendukung kesimpulan ini, bahwa kebahagiaan berpengaruh signifikan terhadap kesehatan individu.[11] (3) Kebahagiaan dapat meningkatkan produktivas kerja. Penelitian Vallina menunjukkan bahwa orang yang merasa bahagia lebih productive dibanding mereka yang merasa kurang Bahagia.[12] Uraian ini menunjukkan bahwa kebahagiaan adalah suasana batin yang penting dan memberi pengaruh signifikan terhadap aktivitas individu.

B. Kebahagiaan dalam Perspektif Muslim

Beberapa ilmuan muslim klasik telah merumuskan makna kebahagiaan. Al-Kindi (801-873) menyatakan bahwa jiwa manusia

8 Katherine G. Denny and Hans Steiner, "External and Internal Factors Influencing Happiness in Elite Collegiate Athletes," *Child Psychiatry and Human Development* 40, no. 1 (March 2009): 55–72, https://doi.org/10.1007/s10578-008-0111-z.

9 Fan Yang, Joshua Knobe, and Yarrow Dunham, "Happiness Is from the Soul: The Nature and Origins of Our Happiness Concept.," *Journal of Experimental Psychology: General* 150, no. 2 (February 2021): 276–88, https://doi.org/10.1037/xge0000790.; David Robson, "The Pursuit of Happiness," *New Scientist* 253, no. 3370 (January 2022): 38–47, https://doi.org/10.1016/S0262-4079(22)00106-3.

10 Johnson and Stapel, "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self-Serving Responses to Social Comparisons."

11 Andrew Steptoe, "Happiness and Health," *Annual Review of Public Health* 40, no. 1 (April 2019): 339–59, https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-040218-044150.

12 Andrés Salas-Vallina and Joaquín Alegre, "Happiness at Work: Developing a Shorter Measure," *Journal of Management & Organization* 27, no. 3 (May 2021): 460–80, https://doi.org/10.1017/jmo.2018.24.;

pada dasarnya adalah murni karena berasal dari Allah. Ketika jiwa ini masuk ke dalam diri, dia bisa berubah menjadi kotor atau tetap bersih karena pengaruh perilaku yang bersangkutan. Ada tiga potensi dalam jiwa yang berpengaruh pada perilaku individu, yaitu lusts (shahwatiyah), outrage (ghaḍabiyah) dan rasional (`aqliyah). Potensi syahwat mengarah pada pemenuhan seksual, potensi marah mengarah pada perilaku maksiat, sedang potensi rasional mengarah pada keilmuan. Al-Kindi menegaskan bahwa jati diri manusia adalah nalarnya, bukan sifat amarah apalagi syahwat seksualitas. Untuk meraih kebahagiaan, manusia harus menggunakan nalarnya untuk menjaga jiwanya tetap bersih sehingga mampu bersama Allah. Kata kunci kebahagiaan dalam konsep al-Kindi adalah berperilaku sesuai akal sehat, menjaga kebersihan hati dan bersama Allah.[13]

Ibn Miskawaih (932-1030) mengkaji kebahagiaan (*al-sa`ādah*) bersama konsep kebaikan (*al-khair*) dan keutamaan (*al-fāḍilah*). Kebaikan adalah aktivitas yang dilakukan sesuai aturan, sedang keutamaan adalah sikap tengah antara dua perilaku yang buruk. Misalnya, dermawan adalah sikap tengah antara pelit dan boros. Kebahagiaan adalah manifestasi dari perilaku baik (al-khair) berdasarkan kecerdasan akal. Selain itu, kebahagiaan juga maniestasi kejernihan hati, sehingga bersifat langgeng.[14] Oliver Leaman menegaskan bahwa kebahagiaan dalam konsep Ibn Miskawaih adalah manifestasi kebaikan, kecerdasan, kejernihan hati dan bersifat langgeng.[15] Karena itu, sebagaimana penelitian Ayob dan Zaini, Ibn Miskawaih menolak kebahagiaan pada binatang karena binatang makhluk yang tidak berakal. Ibn Miskawaih juga menolak pencapaian kebahagiaan bukan oleh perilaku baik dan kejernihan hati.[16]

---

13 Ibn Ishaq al Kindi, “Al-Qaul Fi Al-Nafs Al-Mukhtasar Min Kitab Aristu Wa Aflatun,” in *Rasail Al-Kindi Al-Falsafiyah*, ed. Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1950), 270–81.

14 Abu Ali Ibn Miskawaih, *Tahdhīb Al-Akhlāq* (Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayat, 1977).

15 Oliver Leaman, “Ibn Miskawayh, the Soul, and the Pursuit of Happiness: The Truly Happy Sage,” *Journal of Islamic Studies* 32, no. 1 (January 2021): 124–25, https://doi.org/10.1093/jis/etaa041.

16 Mohd Annas Shafiq Ayob, Noor Syahida Md Soh, and Mohd Norazri Mohamad Zaini, “Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al-Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al-Ghazali on Happiness),” *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8, no. 1 (2021): 39–53, https://doi.org/https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.460.

Ibn Sina (980-1037) mengkaitkan konsep kebahagiaan dengan tiga tingkat kenikmatan, yaitu kenikmatan nafsu (*al-lazzah al-hissiyyah*) seperti seks dan makan, kenikmatan intelektual (*al-lazzah al-'aqliyah*) dan kenikmatan spiritual (*al-lazzah al-bāṭinah*). Ibn Sina menegaskan bahwa kenikmatan masing-masing tingkatan dapat memunculkan kebahagiaan. Meski demikian, kualitas kebahagiaan berbeda sesuai dengan tingkat kenikmatan yang dirasakan.[17] Maksudnya, tiga potensi individu ini dapat merasakan kebahagiaan tetapi kualitasnya berbeda. Penelitian Idris Zakaria menegaskan uraian ini, yaitu bahwa konsep kebahagiaan Ibn Sina bersifat hierarkhis dan berpuncak pada cinta kepada Allah sebagai objek cinta tertinggi.[18] Konsep kebahagiaan Ibn Sina ini berbeda dengan konsep al-Farabi. Penelitian Khademi menyatakan bahwa perbedaan konsep kebahagiaan Ibn Sina dan al-Farabi terletak pada potensi-potensi yang merasakan kebahagiaan. Kebahagiaan dalam Ibn Sina bisa dirasakan oleh semua potensi individu, sedang kebahagiaan dalam al-Farabi hanya terjadi pada potensi intelek.[19]

C. Rujukan al-Ghazali

Al-Ghazali mendasarkan pemikirannya tentang kebahagiaan pada beberapa sumber rujukan. Pertama, ayat al-Qur'an. Ada beberapa ayat al-Qur'an yang dirujuk al-Ghazali dalam penjelasaannya tentang kebahagiaan. Salah satunya adalah (1) Surah Fusilat, 53, "Kami tunjukkan ayat-ayat Kami di dunia dan di dalam diri mereka agar kebenaran tampak pada mereka". Al-Tabari (839-923) menyatakan bahwa ayat ini adalah tanggapan Allah kepada orang-orang kafir yang menolak kebenaran Allah. Sesungguhnya, kebenaran Allah dapat dijumpai dimanapun, di langit dan di bumi, bahkan di dalam diri manusia sendiri.[20] Al-Ghazali menggunakan ayat ini sebagai dasar pemahaman bahwa

17 Ali Ibn Sina, *Al-Isharat Wa Al-Tanbihat.*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1963). 33.

18 Idris Zakaria, "Divinity, Prophethood and Happiness According to Ibn Sina," *Islamiyyat The International Journal of Islamic Studies* 32 (2010): 135–56, https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1868.

19 Einollah Khademi, "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul," *Religious Inquiries* 4, no. 7 (2015): 65–75, https://ri.urd.ac.ir/article_33869.html.

20 Ibn Jarir al- Tabari, *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an* (Cairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1954).

dalam diri individu ada potensi-potensi yang menunjukkan kebesaran Allah. Penelitian tentang potensi-potensi ini menjadi penting dan dapat mengenalkan manusia kepada Allah.[21]

Kedua, hadits Rasulullah. Al-Ghazali mengutip hadits Nabi, "Siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya" (Yahya ibn Muad). Al-Nawawi (1233-1277) menyatakan bahwa hadits ini tidak mencapai derajat shahih, tetapi hadits dengan kualifikasi ini dapat digunakan. Al-Nawawi menyatakan hadits dlaif dapat digunakan sebagai dasar untuk motivasi melakukan amal baik.[22] Al-Ghazali menggunakan hadits ini untuk memastikan bahwa dalam diri individu ada sifat dan potensi yang penting untuk diketahui. Pengetahuan tentang sifat dan potensi diri ini menjadi dasar untuk mengenal Allah dan meraih kebahagiaan.[23]

Ketiga, ajaran tasawuf tentang potensi diri. Tasawuf mengajarkan bahwa setiap individu mempunyai empat potensi psikologis, yaitu jiwa, hati, akal dan nafsu. Masing-masing potensi mempunyai karakter dan kecenderungan sendiri. Nafsu senantiasa mengajak kepada kejahatan, akal mengajak kepada keilmuan, dan hati mengajak kepada kemuliaan. Ketiga potensi ini dirangkum di dalam ruh. Ruh adalah tempat yang mewadahi ketiga potensi ini, bahkan yang mempertanggung jawabkan perbuatan di akheat kelak.[24] Peneliti menganalogikan relasi keempat potensi ini dalam bentuk kerja pengadilan. Nafsu ibarat penuntut umum, akal sebagai pengacara, hati adalah hakim yang memberikan keputusan. Jika hakim bersih dan memperoleh pertimbangan logis dari akal, keputusannya akan benaf. Sebaliknya, jika jiwa hakim kotor dan dikuasai jaksa, keputusannya bisa salah. Meski demikian, apapun keputusan hakim adalah keputusan pengadilan, dan badan pengadilan tersebut adalah ruh.

Keempat, ajaran filsafat tentang hakekat realitas. Ibn Sina (980-1037), salah satu filosof muslim menyatakan eksistensi

---

21 Abu Hamid al- Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 418–28.

22 Muhyi al-Din Abu Zakaria al Nawawi, *Kitāb Fatāwā Al-Nawāwĩ*, ed. Muhammad al- Hajjar (Beirut: Dar al-Bashair, 1996). 248.

23 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

24 bu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). III, 4.

realitas dapat diklasifikasi dalam dua bentuk, yaitu realitas niscaya dan realitas yang bersifat mungkin. Allah adalah realitas nicaya, sedang selain Allah adalah realitas mungkin.[25] Suhrawardi (1154-1191), pencetus filsafat illuminasi (*ishrāqiyah*) kemudian menyatakan bahwa realitas mungkin harus mendekat kepada Allah sebagai realitas niscaya agar menjadi berharga dan bermakna.[26] Sesuai dengan ajaran tersebut, al-Ghazali menyatakan manusia harus mengarahkan dirinya kepada Allah agar meraih kebahagiaan, karena Allah adalah realitas mutlak dan sumber kebahagiaan yang sesungguhnya.[27]

Kelima, konsep kepemimpinan al-Farabi (870-950). Dalam buku Perfect State (*al-Madĩnah al-Fadĩlah*) al-Al-Farabi menjelaskan beberapa model kepemimpinan saat itu, yaitu demokrasi, tirani, plutokrasi dan timokrasi. Al-Farabi mengkritik keempat model kepemimpinan tersebut dan menyatakan bahwa system-sistem ini tidak mampu mengantarkan masyarakat kepada kebahagiaan. Al-Farabi kemudian mengajukan model kepemimpinan baru yang disebut sebagai pemimpin utama. Konsep pemimpin utama al-Farabi adalah seorang pemimpin yang mempunyai kualifikasi tertentu, baik secara fitrah maupun pengayaan, sehingga mampu mengantarkan rakyatnya kepada kebahagiaan dan kesejahteraan.[28] Al-Ghazali menggunakan konsep al-Farabi ini untuk menjelaskan kualifikasi pemimpin dan tugasnya mengarahkan rakyat kepada Allah dan kebahagiaan. Dalam konteks al-Ghazali, pemimpin yang dimaksud adalah hati yang ditempatkan sebagai pemimpin dalam pengendalian diri untuk mencapai kebahagiaan.[29]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sumber rujukan al-

25 Ali Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, ed. Shams C Inati (Colombia: Colombia University Press, 2014), https://libsolutions.net/book/2361461/f00fbb?signAll=1&ts=1329.

26 Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination a Study of Suhrawardī's Ḥikmat Al-Ishrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), https://openlibrary.org/works/OL4446549W/Knowledge_and_illumination.

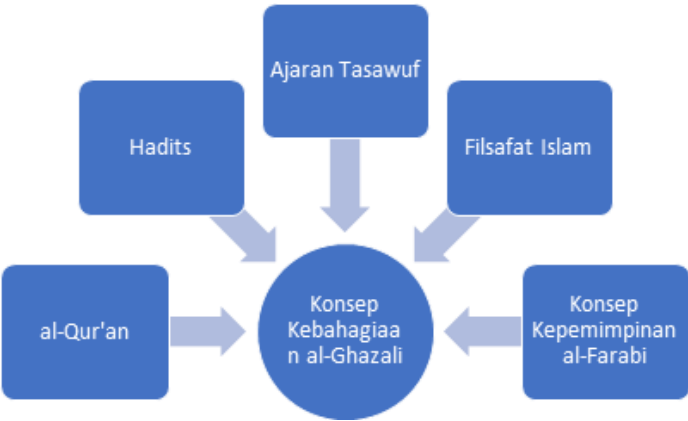
27 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

28 Abu Nasr al- Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). ; Abu Nasr al- Farabi, "Tahsîl Al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness)," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glence, 1962), 13–52.; Achmad Khudori Soleh, "Pemimpin Utama Menurut Al-Farabi," in *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, ed. Slamet (Malang: Literasi Nusantara, 2021), 140–49.

29 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

Ghazali lengkap, tidak hanya ayat suci al-Qur'an dan hadits Nabi tetapi juga sumber lain. Al-Ghazali juga menggunakan rujukan tasawuf, filsafat dan ilmu manajemen untuk mendukung konsepnya tentang kebahagiaan. Kelengkapan rujukan ini tampaknya membuat konsepnya menjadi kuat dan digunakan oleh generasi sesudahnya. Saat ini, kitab Kimia Kebahagiaan masih dibaca oleh banyak akademisi di Indonesia, pesantren dan menjadi rujukan dalam psikologi Islam.

Rujukan al-Ghazali ini berbeda dengan para pemikiran sebelumnya, seperti al-Kindi (801-873), Ibn Miskawaih (932-1030) dan Ibn Sina (980-1037). Penelitian Soleh menyatakan bahwa pemikiran al-Kindi dan Ibn Sina lebih merujuk pada pemikiran filsafat Yunani khususnya Aristoteles (384-322), disamping pada al-Qur'an dan Hadith.[30] Sumber rujukan al-Ghazali dekat dengan Ibn Miskawaih, yaitu sama-sama menggunakan pemikiran tasawuf dan filsafat, selain al-Qur'an dan hadith. Penelitian Ayob memastikan kesimpulan ini.[31] Meski demikian, al-Ghazali masih merujuk pada pemikiran al-Farabi dalam aspek kepemimpinan. Uraian ini menunjukkan bahwa sumber rujukan al-Ghazali lebih konprehensip dibanding beberapa pemikir sebelumnya.

Bagan 8: Sumber Rujukan Konsep Kebahagiaan al-Ghazali

30 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016).

31 Ayob, Soh, and Zaini, "Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al-Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al-Ghazali on Happiness)."

D. Prinsip dan Aspek Kebahagiaan.

Konsep kebahagiaan al-Ghazali terdri dari dua prinsip. Pertama, kebahagiaan tidak datang sendiri tetapi harus diusahakan. Al-Ghazali menegaskan bahwa seseorang harus melakukan aktivitas tertentu untuk meraih kebahagiaan, yaitu *mujāhadah* dan mencari guru spiritual (*murshid*). Al-Qushairi (986-1072) mengartikan *mujāhadah* sebagai usaha secara serius, fisik maupun spiritual, untuk menundukkan kehendak appetence (*nafs*) sehingga nafs mau diajak kepada kebaikan dan mendekatkan diri kepada Allah.[32] *Murshid* adalah guru pembimbing yang menunjukkan seorang sufi dalam perjalanan spiritual menuju Allah. Al-Ghazali menegaskan bahwa tanpa mujahadah dan guru murshid, seorang individu tidak akan sampai kepada Allah dan meraih kebahagiaan.[33]

Kedua, kebahagiaan adalah berjenjang. Al-Ghazali menyatakan bahwa kebahagiaan terkait dengan kepuasan dan kenikmatan. Kenikmatan berkaitan dengan fitrah masing-masing potensi. Kenikmatan mata melihat objek yang menarik, kenikmatan telinga mendengar suara yang merdu, kenikmatan nafsu memenuhi hasrat seksual dan makanan, kenikmatan akal adalah berfikir, dan kenikmatan hati adalah menyaksikan kebesaran Allah. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kenikmatan fisik dan material akan habis dengan kematian. Karena itu, kenikmatan dan kebahagiaan fisik material berada pada posisi yang rendah. Kenikmatan berpikir juga habis bersama kematian tetapi masih bisa memberi manfaat setelah kematian. Kualitas kebahagiaan berpikir lebih tinggi dibanding kebahagiaan material. Kebahagiaan tertinggi adalah menyaksikan kebesaran Allah dengan menggunakan hati, karena kebahagiaan ini tetap berlangsung meski setelah kematian.[34]

Kedua tentang prinsip-prinsip kebahagiaan. Konsep kebahagiaan al-Ghazali terdiri dari dua prinsip, yaitu harus diusahakan dan hierakhis. Prinsip harus diusahakan ini sama

32 Abd Karim Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*, ed. Ma`ruf Zariq (Beirut: Dar al-Khair, 1995). 97.

33 Ghazali, “Kimyā Al-Sa`ādah.”

34 Ghazali.

dengan konsep stations (*maqāmat*) dalam tasawuf. Ada istilah stations (*maqāmat*) dan conditions (*ahwāl*) dalam ajaran tasawuf. M*aqāmat* adalah tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, sedang ahwāl adalah kondisi spiritual yang dialami seorang sufi. Setidaknya ada tujuh tahapan yang harus dijalani seorang sufi, yaitu repentance (*taubat*), devout (*wara*), ascetic (*zuhud*), poverty (*faqr*), patient (*sabar*), depend (*tawakkal*), and satisfy (*ridla*).[35] *Maqāmat* ini harus diusahakan (*muktasab*) oleh seorang sufi sedang *ahwāl* adalah anugerah Allah (*mawāhib*). Prinsip ini memastikan bahwa individu harus berjuang keras jika ingin bahagia, tidak hanya menunggu datangnya kebahagiaan.

Sementara itu, prinsip bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis meniscayakan bahwa kebahagiaan tidak tunggal. Maksudnya, semua potensi diri bisa merasakan kebahagiaan tetapi kualitas kebahagiaan masing-masing berbeda. Kebahagiaan tertinggi adalah menyaksikan kebesaran Allah sebagai sumber kebahagiaan sejati. Pemikiran ini sama dengan konsep kebahagiaan Ibn Sina (980-1037) di atas, tetapi berbeda dengan al-Farabi (870-950). Ibn Sina menyatakan bahwa semua potensi diri dapat merasakan kebahagiaan tetapi kebahagaiaan tertinggi adalah mencintai Allah sebagai objek tertinggi cinta. Sebaliknya, al-Farabi menyatakan bahwa kebahagiaan adalah tunggal dan hanya dapat dirasakan oleh intelek.[36]

Adapun aspek-aspek kebahagiaan al-Ghazali setidaknya ada empat. Pertama adalah nafsu. Al-Ghazali menegaskan bahwa kebahagiaan tidak terjadi tanpa melibatkan nafsu. Karena itu, nafsu tidak boleh dimatikan atau dihilangkan dari dalam diri. Meski demikian, keterlibatan nafsu harus dalam takaran yang proporsional, tidak boleh berlebihan, karena aspek nafsu senantiasa mengajak kepada kemaksiatan. Jika nafsu mendominasi jiwa justru merusak kebahagiaan.[37] Kedua adalah akal. Al-Ghazali menjelaskan bahwa akal adalah anugerah besar yang diberikan Allah kepada manusia. Dengan akal manusia

35 Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*.

36 Khademi, "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul."

37 Ghazali.

diberi kesempatan menjadi khalifah untuk memakmurkan bumi. Dengan akal manusia meraih pengetahuan, kebaikan dan kemuliaan. Selanjutnya, dengan pengetahuan dan kemuliannya manusia meraih kebahagiaan. Kebahagiaan di dunia dan akherat tidak akan tercapai kecuali dengan memaksimalkan peran akal.[38]

Ketiga adalah hati. Al-Ghazali menyatakan bahwa hati adalah bagian dari alam titah yang dimaksukkan Allah ke dalam diri manusia.[39] Hati adalah satu-satunya potensi jiwa yang dapat menyaksikan kebesaran Allah (*mushāhadah*) sebagai sumber kebahagiaan. Karena itu, kebahagiaan yang kekal di dunia dan akherat tidak dapat diraih tanpa kejernihan hati. Kebahagiaan yang berkaitan dengan hati adalah lebih kuat dan tidak hilang oleh kematian.[40] Keempat adalah mencintai Allah. Al-Ghazali menegaskan bahwa mencintai Allah adalah aspek utama dari kebahagiaan. Ini terkait dengan relasi manusia dengan Allah. Al-Ghazalli menyebut empat alasan mencintai Allah sebagai aspek utama kebahagiaan. (1) semua individu menyukai kesempurnaan dan tidak ada yang sempurna kecuali Allah. (2) setiap individu menyukai dukungan dan tidak ada yang mampu memberi dukungan yang kuat kecuali Allah. (3) hasil renungan tentang kebijakan dan kebaikan. Apapun kebaikan dan kebijakan manusia adalah cerminan dari keagungan Allah. (4) adanya kemiripan antara manusia dengan Allah.[41]

Konsep kebahagiaan al-Ghazali terdiri dari empat aspek, yaitu nafsu, akal, hati dan mencintai Allah. Aspek-aspek ini meniscayakan dua hal. (1) potensi nafsu yang cenderung jahat tidak boleh dihilangkan dari diri individu. Al-Ghazali menegaskan bahwa nafsu harus dijaga, dididik dan diberi peran secara proporsional didalam jiwa karena kebahagiaan tidak akan terwujud tanpa peran nafsu.[42] (2) bahwa potensi nafsu, akal dan hati saja tidak cukup untuk meraih kebahagiaan. Potensi-potensi ini harus diarahkan kepada Allah sebagai Sumber kebahagiaan.

---

38 Abu Hamid al- Ghazali, *Mizān Al-Amal* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964).

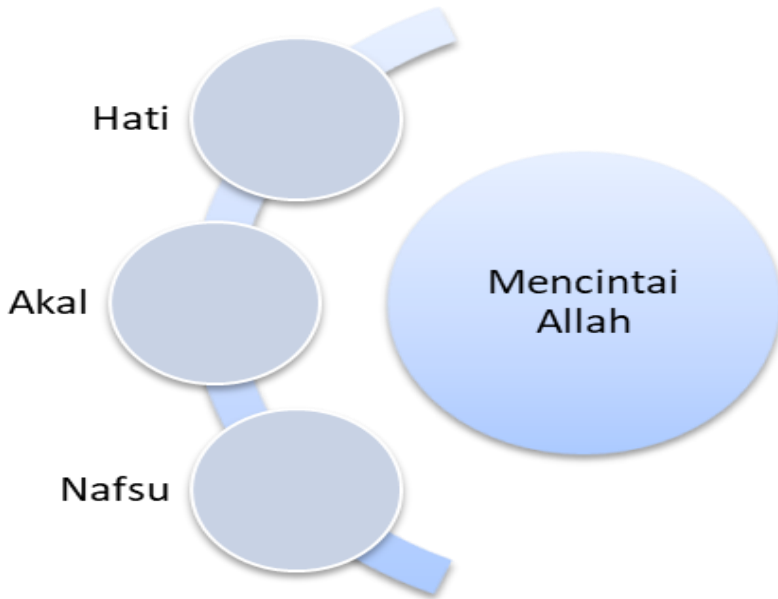
39 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

40 Ghazali.

41 Abu Hamid al- Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, ed. Elton L. Daniel (London and New York: Routledge, 2015). 79.

42 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

Daniel menyatakan bahwa potensi-potensi dalam diri manusia tidak boleh dibiarkan mencari kesenangan dan kebahagiaan sendiri tetapi harus dibimbing oleh ajaran agama agar mencapai keselamatan dan kebahagiaan yang sesungguhnya.[43]

Bagan 9: Aspek-Aspek Kebahagiaan

E. Metode Meraih Kebahagiaan

Al-Ghazali mengajarkan adanya tiga tahap untuk meraih kebahagiaan. Yaitu, mengenal karakter dan potensi diri, menempatkan hati sebagai pemimpin diri, dan mengarahkan perhatian diri kepada Allah.

1. Mengenali Karakter dan Potensi Diri

Tahap pertama untuk meraih kebahagiaan adalah mengenal diri. Bagi al-Ghazali, mengenal diri yang dimaksud tidak bersifat fisik melainkan psikhis dan spiritual.[44] Siapa dirimu? Dari mana

43 Daniel, "Preface."

44 Abu Hamid al- Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 418–28.

engkau berasal dan mau kemana? Untuk apa engkau hidup? Orang Jawa menyebut dengan istilah "sangkan paraning dumadi" (origin and purpose of life). Pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah jalan awal untuk mengenal diri.

Al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap diri mempunyai tiga sifat, yaitu sifat binatang, sifat syetan dan sifat malaikat. Perilaku binatang adalah makan, minum dan seks. Perilaku syetan adalah mengobarkan kejahatan, tipu daya dan kebohongan. Perilaku malaikat adalah menyebarkan kebaikan, pengembangan keilmuan dan mengekspresikan sifat-sifat keagungan Tuhan. Al-Ghazali menyatakan bahwa ketiga sifat ini berkumpul dalam setiap individu. Meski demikian, sifat binatang dan syetan bukan sifat dasar manusia. Jati diri manusia adalah sifat malaikat. Sifat binatang dan syetan ada dalam diri individu bukan untuk diikuti tetapi sebagai sarana mengembangkan jati dirinya yang bersifat malaikat.[45]

Setiap individu juga mempunyai potensi-potensi psikologis yang mendasari semua aktivitasnya. Potensi yang dimaksud adalah appetence (*nafs*), intellect (*aql*) dan hati (*qalb*).[46] Nafsu adalah potensi psikologis yang berfungsi untuk memberi dorongan beraktivitas. Al-Ghazali menyebut dua dorongan yang ada dalam nafs, yaitu lust (shahwat) dan outrage (ghadlab). Syahwat adalah dorongan untuk melakukan sesuatu yang diinginkan yang biasanya buruk atau menentang Tuhan. Outrage adalah dorongan untuk menolak sesuatu yang tidak disukai dengan keras atau kasar.[47] Meski demikian, al-Ghazali menyatakan bahwa nafsu adalah sarana yang penting sehingga tidak boleh dihilangkan atau dimatikan. Tidak ada kebahagiaan tanpa keterlibatan nafsu. Karena itu, nafsu harus dilatih untuk menjadi baik. Individu harus berusaha keras untuk menundukkan nafsu dan mengarahkannya kepada kebaikan. Nafsu yang telah dilatih tetapi belum stabil disebut nafsu lawwamah. Nafsu yang sudah berubah baik dan stabil disebut nafsu mutmainnah.[48]

Intelek (*aql*) adalah potensi psikologis yang berfungsi

45 Ghazali.

46 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). III, 3.

47 Ghazali. III, 7.

48 Ghazali. III, 5.

untuk keilmuan rasional. Al-Ghazali menyebut empat kemampuan dalam intelek. (1) Imajinasi, yaitu kemampuan untuk mengkoordinir berbagai informasi yang masuk ke dalam akal. Potensi ini bertempat di otak bagian depan. (2) Memori, kemampuan untuk menyimpan berbagai informasi yang diterima. Potensi ini seperti sekretaris yang mencatat data apapun yang diterima. Tempat potensi ini di otak bagian tengah.[49] (3) Analisis (*fikr*), yaitu kemampuan untuk mencari hubungan antar fenomena yang terjadi. (4) Mengingat (*zikr*), yaitu kemampuan untuk mengembalikan data yang terlupakan.[50]

Hati adalah potensi spiritual yang diciptakan Allah untuk menyaksikan kebesaran Allah (*mushāhadah*).[51] Al-Ghazali menjelaskan bahwa selain *mushāhadah* kepada Allah, hati mempunyai kemampuan lain. (1) sebagai sarana pengetahuan intuitif. Al-Ghazali membedakan ilmu intuitif dengan ilmu rasional. Ilmu rasional adalah pengetahuan berdasarkan data empiric dengan rasio sebagai sarananya, sedang ilmu intuitif adalah pengetahuan berdasarkan pengalaman spiritual (*kashf*) dengan hati sebagai sarananya. (2) Sebagai tempat untuk beriman kepada Allah. Iman ada di dalam hati, disampaikan dalam ucapan dan dibuktikan dalam perbuatan. (3) tempat rasa cinta (*mahabbah*).[52]

Al-Ghazali menegaskan bahwa untuk meraih kebahagiaan, seseorang harus mengenal sifat dan karakter dalam dirinya sendiri.[53] Hadits Nabi menyatakan bahwa siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya (HR. Yahya ibn Muadz). Jika tidak mengenal sifat dan karakternya sendiri, bagaimana seseorang dapat menggapai kebahagiaan?

---

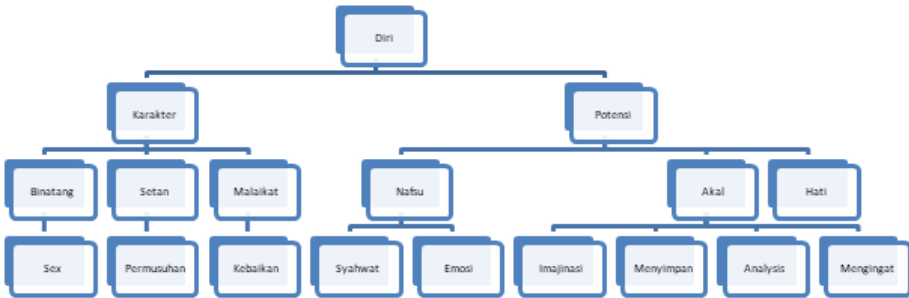
49 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

50 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. III, 8.

51 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

52 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. III, 19-23.

53 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

Bagan 10. Sifat dan Potensi Diri

2. Posisikan Hati sebagai Pemimpin

Al-Ghazali mengibaratkan diri manusia sebagai system pemerintahan. Dalam system ini ada struktur jabatan, mulai raja sebagai kepala pemerintahan, Menteri, kepolisian sampai penarik pajak. Al-Ghazali menegaskan bahwa masing-masing posisi harus dijabat oleh potensi yang tepat, tidak boleh salah. Kesalahan penempatan potensi tertentu pada sebuah jabatan dapat merusakkan system pemerintahan.[54]

Potensi nafsu terdiri atas lust (shahwat) dan outrage (ghadlab). Al-Ghazali mengibaratkan syahwat sebagai petugas pajak dan ugly sebagai polisi. Kedua potensi ini dibutuhkan untuk kelangsungan negara. Meski demikian, syahwat cenderung korup dan amarah sering berperilaku kasar. Karena itu, nafsu tidak boleh ditempatkan sebagai penguasa karena akan menghancurkan negara. Al-Ghazali menyatakan bahwa nafsu harus ditempatkan di jabatan bawah, sebagai pelayan rasio dan hati.[55]

Rasio ditempatkan pada posisi kedua, di atas nafsu. Al-Ghazali menggambarkan rasio sebagai menteri dalam system pemerintahan. Rasio bertugas untuk mengawasi kerja nafsu yang berada di bawahnya. Nalar logisnya harus dapat membimbing nafsu kepada perilaku yang benar, bukan malah memberikan rasionalisasi atas penyimpangan nafsu. Selain itu, rasio bertugas untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan logis kepada

54 Ghazali.

55 Ghazali.

hati, sehingga keputusan yang ditetapkan hati menjadi kuat.[56]

Pada kesempatan lain al-Ghazali menggambarkan relasi rasio, syahwat dan marah seperti joki, kuda dan anjing. Rasio ibarat joki, syahwat ibarat kuda, dan temperamen marah ibarat anjing. Jika anjing terlatih baik, kuda telah jinak dan joki adalah orang yang pintar mengendarai kuda, maka aktivitas berburu akan berhasil. Sebaliknya, jika joki tidak berpengalaman, kuda masih liar dan anjing tidak terlatih, maka perburuan tidak akan berhasil. Lebih dari itu, joki sendiri bisa celaka.[57]

Hati adalah pemimpin tertinggi dalam struktur pemerintahan diri. Semua anggota badan, fisik maupun psikhis, adalah rakyat dan bawahannya. Al-Ghazali mengklasifikasi pelayan psikhis hati dalam tiga bentuk. (1) keinginan (*irādah*), yaitu potensi-potensi yang mendorong jiwa untuk meraih segala yang disukai. Nafsu masuk dalam kategori ini. (2) kemampuan (*qudrah*), daya-daya yang menggerakkan anggota badan fisik sehingga terjadi aktivas yang dapat menghasilkan sesuatu yang diinginkan. (3) pengetahuan (*ilm*), pemahaman kognitif yang memberikan pertimbangan penalaran kepada hati sehingga hati mampu memberikan keputusan yang benar.[58]

Al-Ghazali menjelaskan bahwa sebagai penguasa tertinggi, hati mempunyai dua tugas. (1) memberikan keputusan tentang semua aktivitas yang harus dilakukan potensi-potensi dalam diri, berdasarkan pertimbangan logis dari rasio. (2) mengarahkan semua aktivitas diri kepada Sang Pencipta untuk meraih kebahagiaan. Al-Ghazali menyatakan bahwa kebahagiaan dapat diraih ketika karakter dan potensi diri dapat diposisikan secara tepat dan diarahkan kepada Tuhan.[59]

Hati harus melakukan pembersihan diri (*riyadah*) agar dapat menjalankan tugasnya dengan baik. Al-Ghazali menyatakan, ada dua bentuk riyadlah yang harus dilakukan hati. (1) hati membersihkan diri dari pengaruh nafsu dan keinginan rendah duniawi. (2) hati berusaha selalu dekat dengan Tuhan. Proses

---

56 Ghazali.

57 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. III, 9.

58 Ghazali. III, 7.

59 Ghazali, “Kimyā Al-Sa`ādah.”

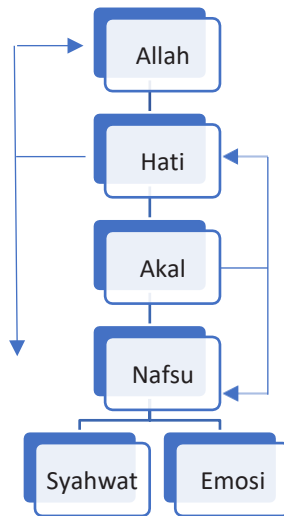
pembersihan diri ini dalam tradisi sufism disebut stations (*maqāmāt*). Setidaknya ada tujuh stations yang dikenal dalam perilaku sufi, yaitu taubat, warai, zuhud, faqir, sabar, tawakkal dan ridla.[60] Jika hati tidak melakukan riyadlah, apalagi jika terpengaruh nafsu dan tidak mengarah kepada Tuhan, hati tidak akan mampu membawa kepada kebahagiaan pada jiwa.[61]

Pada tahan kedua ini, seseorang harus menempatkan potensi-potensi dirinya secara hierarkhis dan benar sesuai ajaran agama. Hati harus ditempatkan pada pimpinan tertinggi, sebagai raja yang memerintah. Rasio ditempatkan di bawah hati. Sebagaimana Menteri, rasio bertugas memberi pertimbangan logis kepada hati sekaligus memastikan keputusan hati dilaksanakan secara baik oleh semua elemen di bawahnya. Nafsu ditempatkan untuk melayani rasio dan melaksanakan keputusan hati, bukan sebagai penguasa. Al-Ghazali menegaskan, siapa yang ingin meraih kebahagiaan harus menempatkan Allah sebagai tujuan, akherat sebagai tanah air, dunia sebagai pemondokan, hati sebagai pemimpin, akal sebagai pengawas, nafsu sebagai kendaraan dan anggota badan sebagai pelayan. Jika nafsu menyeleweng, dia harus ditegur dan dihukum tetapi tidak boleh dilumpuhkan karena kepemimpinan tidak akan efektif tanpa nafsu.[62]

60 Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Epistemologi Tasawuf," *Ulumuna* 14, no. 2 (December 31, 2010): 227–48, https://doi.org/10.20414/ujis.v14i2.216.

61 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

62 Ghazali.

Bagan 11: Struktur Potensi Diri

3. Mengarahkan Diri Kepada Allah

Al-Ghazali menegaskan bahwa kenikmatan dan kebahagiaan adalah bertingkat. Kebahagiaan paling rendah adalah kenikmatan yang berkaitan dengan nafsu dan bersifat materi. Makanan, minuman dan seks adalah kenikmatan yang berkaitan dengan nafsu. Kenikmatan ini akan hilang bersama kematian. Karena itu, kenikmatan ini dinilai sebagai kenikmatan paling rendah. Kenikmatan lebih tinggi adalah kenikmatan yang berkaitan dengan akal atau proses berfikir. Para akademisi menemukan kebahagiaan ketika menemukan teori baru atau menghasilkan karya baru. Karena itu, tidak sedikit akademisi tidak menikah karena asyik dengan keilmuannya. Kenikmatan ini hilang Bersama kematian tetapi masih memberi manfaat kepada orang lain meski setelah kematian. Kebahagiaan tertinggi adalah kebahagiaan yang berkaitan dengan hati. Kebahagiaan ini tidak habis oleh kematian, justru semakin kuat.[63]

Allah adalah eksistensi yang tidak pernah musnah, eksistensi selain-Nya pasti rusak. Allah adalah keindahan

63 Ghazali.

yang sesungguhnya. Keindahan selain-Nya adalah pancaran keindahan Allah. Segala kenikmatan materi yang berkaitan dengan nafsu akan hilang bersama kematian. Kenikmatan makrifat kepada Allah yang berkaitan dengan hati tidak rusak oleh kematian. Kenikmatan ini terus berlangsung meskipun jasad telah dikuburkan.[64]

Berdasarkan hal tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa tidak ada metode yang tepat untuk meraih kebahagiaan tertinggi kecuali mengarahkan diri kepada Allah sebagai Sumber Kebahagiaan. Individu harus membersihkan hati dan mengarahkannya kepada Allah. Individu harus menempatkan hatinya sebagai pemimpin agar dapat mengarahkan seluruh jiwa raganya meraih kebahagiaan. Potensi nafsu yang dapat merusak harus ditempat dibawah kendali akal dan hati.[65]

Selanjutnya, untuk mengarah kepada Allah, individu harus memahami sifat-sifat ketuhanan. Al-Ghazalli menegaskan, ada tiga sifat ketuhanan yang harus dipahamai oleh setiap individu. (1) mengetahui bahwa Allah yang Maha Sempurna adalah pencipta segala sesuatu. Salah satu ciptaan Allah yang luar biasa adalah manusia yang diciptakan dari air hina (QS. Al-Insan, 2). (2) mengetahui bahwa ilmu Allah meliputi segala sesuatu. Tidak ada satupun di alam semesta yang lepas dari pengetahuan-Nya. (3) mengetahuai bahwa rahmat, pertolongan dan kasih sayang Allah tanpa batas, menjangkau segala sesuatu, tumbuhan, binatang dan manusia tanpa perbedaan ras, warna kulit, bangsa dan keturunan.[66]

Penelitian ini menunjukkan bahwa metode meraih kebahagiaan dalam konsep al-Ghazali terdiri dari tiga tahapan, yaitu mengenali diri, menempatkan hati sebagai pemimpin dan mengarahkan diri kepada Allah. Al-Ghazali menempatkan mengenali diri sebagai tahap pertama meraih kebahagiaan berdasarkan tiga alasan. (1) berdasarkan ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa dalam diri manusia terdapat tanda-tanda kebesaran Allah (QS. Fusilat, 53). (2) berdasarkan sabda Rasulullah

64 Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 268–92.

65 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

66 Ghazali.

bahwa siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya (HR. Yahya ibn Muad). (3) Berdasarkan keyakinan bahwa orang yang paling memahami diri kita adalah kita sendiri. Berdasarkan tiga alasan ini al-Ghazali menyatakan bahwa mengenal diri adalah penting. Seseorang tidak mungkin bisa memahami orang lain apalagi mengenal Allah sebelum mengenali hakekat dirinya sendiri.[67]

Ajaran al-Ghazali tentang pengenalan diri tersebut meniscayakan tiga hal. (1) mengenal diri yang dimaksud lebih bersifat psikhis dan spiritual, bukan sekedar mengenal anatomi tubuh yang fisik. Al-Ghazali menegaskan bahwa mengenal diri ini terkait dengan potensi-potensi spiritual, bukan mengenal anatomi tubuh.[68] (2) pengalaman keagamaan dalam tasawuf menjadi penting. Tasaawuf adalah bagian dari ajaran Islam yang lebih menekankan pada pengalaman keagamaan dan spiritualitas. Saat ini, kajian tasawuf masih menjadi kajian eksklusif kalangan tertentu, biasanya orang-orang tua. (3) Secara akademik, disiplin psikologi yang mengkaji potensi-potensi jiwa menjadi penting. Perguruan Tinggi Islam di dunia harus mempunyai dan mengembangkan ilmu psikologi. Saat ini, psikologi masih dinilai sebagai ilmu non-religious dan tidak dianggap sebagai ilmu yang dibutuhkan dalam keagamaan.

Metodekeduauntukmeraihkebahagiaan,yaitumenempatkan hati sebagai pemimpin, sejalan dengan konsep kepemimpinan al-Farabi (870-950). Al-Ghazali tampak mengadopsi konsep al-Farabi meskipun al-Ghaazi mengkritik keras pemikiran metafisika al-Farabi. Al-Farabi menyatakan bahwa pemimpin harus mempunyai sifat-sifat dan karakter bawaan yang berkualitas yang memastikan bahwa dia mampu menjadi pemimpin. Sifat dan karakter ini dibutuhkan agar seorang pemimpin mampu mentrasformasikan rakyatnya menjadi baik dan meraih kebahagiaan.[69] Al-Ghazali memastikan bahwa kepemimpinan hati dapat mengarahkan diri kepada kebahagiaan. Kemampuan melakukan transformasi ini dalam konteks sekarang dikenal dengan istilah transformational

67 Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah."

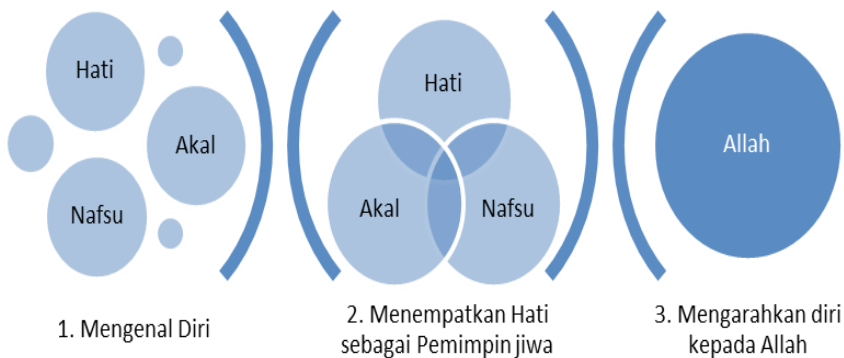
68 Ghazali.

69 Soleh, "Pemimpin Utama Menurut Al-Farabi."

leadership.[70]

Metode ketiga, yaitu mengarahkan perhatian kepada Allah, meniscayakan tiga hal. (1) bahwa semua aktivitas bukan untuk kepentingan pribadi, juga bukan untuk aktivitas itu sendiri, melainkan untuk tujuan tertentu, yaitu Allah sebagai tujuan tertinggi. Abd Wahab al-Sya'rani (1492-1565) menyatakan bahwa individu harus mengarahkan semua niat kepada Allah agar memperoleh hasil di dunia maupun akherat.[71] (2) bahwa dalam niat kepada Allah harus murni, tidak dicampuri kepentigan lain. Ajaran tasawuf menyebut niat murni ini dengan istilah ikhlas. Dalam *al-Qawā'id al-Ashr* al-Ghazali menjelaskan bahwa salah satu prinsip untuk mendekatkan diri kepada Allah adalah memurnikan niat kepada Allah, tidak bercampur dengan kepentingan lain.[72] (3) Secara filosofis, metode ini memastikan bahwa tidak ada sesuatu yang bebas nilai. Setiap aktivitas mempunyai tujuan yang ingin diraih, berdasarkan motivasi tertentu dan mengandung nilai-nilai moralitas yang dipercayai.

Bagan 12: Tahapan meraih kebahagiaan

1. Mengenal Diri
2. Menempatkan Hati sebagai Pemimpin jiwa
3. Mengarahkan diri kepada Allah

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. Pertama, bahwa konsep kebahagiaan al-Ghazali berdasarkan

70 Fong-Yi Lai et al., "Transformational Leadership and Job Performance: The Mediating Role of Work Engagement," *SAGE Open* 10, no. 1 (January 2020): 215824401989908, https://doi.org/10.1177/2158244019899085.

71 Abdul Wahab al Sya'rani and Achmad Khudori Soleh, *Menjadi Kekasih Tuhan*, ed. Achmad Khudori Soleh (traslit) (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997).

72 Abu Hamid al- Ghazali, "10 Prinsip Laku Sufi (Al-Qawā'id Al-Ashr)," in *Skeptisme Al-Ghazali*, ed. Achmad Khudori Soleh (transl) (UIN Malang Press, 2009), 143–49.

banyak rujukan, yaitu, ayat al-Qur'an, Hadith, ajaran tasawuf, pemikiran filsafat dan konsep kepemimpinan al-Farabi. Konsep kebahagiaan al-Ghazali berdasarkan pada dua prinsip dan empat aspek. Dua prinsip yang dimaksud adalah (1) bahwa kebahagiaan harus diusahakan dan (2) bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis. Aspek-aspeknya adalah nafsu, akal, hati dan mencintai Allah. Adapun metode meraih kebahagiaan terdiri dari tiga tahapan, yaitu (1) mengenali diri, (2) menempatkan hati sebagai pemimpin, dan (3) mengarahkan perhatian kepada Allah.

Kedua, konsep kebahagiaan al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) sumber rujukan yang digunakan al-Ghazali lebih banyak dibanding rujukan tokoh sebelumnya sehingga konsep kebahagiaannya lebih kuat. (2) konsep al-Ghazali dapat memberi motivasi kepada individu untuk terus beraktivitas meraih kebahagiaan, tidak mengajarkan fatalism atau pasrah menunggu datangnya kebahagiaan. (3) konsep kebahagiaan al-Ghazali tidak menghilangkan atau mematikan nafsu sebagaimana dalam ajaran lain. (4) mengakui adanya kebahagiaan material fisik atau yang lain, tetapi menunjukkan adanya kebahagiaan tertinggi dan langgeng, yaitu *mushāhadah* kepada Allah.

Ketiga, penelitian ini memberi sumbangan penting. (1) memberikan data lengkap tentang konsep kebahagiaan al-Ghazali, yaitu sumber rujukan, prinsip, aspek-aspek, dan metode meraihnya. (2) pada aspek psikologis, konsep al-Ghazali tentang sifat dan potensi diri dapat menjadi rujukan ilmu psikologi atau alternative lain dari konsep psikologi konvensional Barat. (3) pada aspek manajemen, konsep hati sebagai pemimpin jiwa oleh al-Ghazali adalah menguatkan atau bahkan mendahului konsep kepemimpinan transformasional dalam manajemen kontemporer.

BAB VI
PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. Pertama, bahwa materi iman dalam pandangan al-Ghazali dibagi dalam dua hal, yaitu materi pokok dan varian. Materi pokok ada tiga, yaitu iman adanya Allah, iman kebenaran Rasulullah dan iman adanya Hari Akhir. Pada tiga materi ini tidak ada perbedaan pendapat, tetapi di luar tiga materi hal tersebut seseorang dapat berbeda pendapat dan perbedaan yang terjadi tidak mengakibatkan kekufuran. Di sisi lain, al-Ghazali juga membuat lima bentuk pemahaman, yaitu fisik, metafisik, imaginative, rasional dan metafor. Siapapun yang pemahaman keagamaannya masih tercakup dalam lima bentuk ini tidak dapat dianggap kafir. Jika akan mengkafirkan pihak lain, seseorang harus memperhatikan dua hal penting. (1) Alasan untuk mengkafirkan, apakah berdasarkan ayat dan hadits yang jelas. (2) orang yang hendak dikafirkan, apakah kesalahannya berkaitan dengan keimanan yang pokok dan membahayakan agama atau hanya ketololan? Inilah batas toleransi yang diajarkan al-Ghazali.

Konsep tolerensi al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) ada batasan yang jelas dalam keyakinan, mana aspek pokok yang tidak boleh dilanggar dan mana aspek varian yang boleh ada perbedaan pendapat. (2) Ada ruang penafsiran dan bentuk pemahaman dalam agama yang sangat beragam yang semuanya diakuinya sehingga dapat menciptakan toleransi dalam perbedaan. (3) Ada aturan-aturan yang sangat ketat sebelum seseorang menuduh kafir pihak lain sehingga tidak mudah mengkafirkan pihak lain.

Secara akademik, konsep toleransi al-Ghazali ini dapat menjadi referensi penting untuk kajian toleransi beragama dan moderasi beragama, karena al-Ghazali adalah tokoh yang sering menjadi rujukan dalam Islam maupun di luar Islam. Selain itu,

konsep toleransi al-Ghazali juga dapat mendorong sikap dan perilaku toleran pada pihak yang berbeda, baik berbeda pemikiran maupun berbeda agama.

Kedua, konsep kebenaran al-Ghazali diklasifikasi dalam aspek bentuk, sumber dan metode untuk meraihnya. Pada bentuknya kebenaran dapat dibagi dalam kebenaran ontologis dan kebenaran epistemologis. Pada sumbernya, kebenaran dapat dibagi dua, yaitu kebenaran yang berasal dari wahyu dan kebenaran dari rasio. Pada aspek metodenya kebenaran dapat diraih dengan kekuatan indera, rasio dan hati.

Konsep kebenaran al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) pembedaan antara kebenaran ontologis dan epistemologis dari al-Ghazali dapat menekan klaim-klaim kebenaran sepihak dari kelompok-kelompok tertentu yang sering mengatas-namakan agama untuk kepentingan pribadi dan kelompok. (2) al-Ghazali menerima kebenaran wahyu yang di Barat tidak diakui. Pengakuan atas wahyu dan rasio ini dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi antara agama dan filsafat atau agama dan sains yang sekarang lagi marak dilakukan. (3) konsep kebenaran al-Ghazali tidak menghilangkan kemampuan indera dan akal. Sarana-sarana untuk mencapai kebenaran diakui tetapi ditempatkan pada posisi yang sesuai dengan dengan kompetensinya. potensi indera yang dinilai banyak kekurangan ditampatkan pada posisi paling bawah, kemudian potensi rasio, dan paling kuat adalah hati yang dapat menyaksikan realitas metafisik.

Konsep al-Ghazali tentang sumber kebenaran wahyu disamping rasio dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi agama dan sains yang sekarang lagi gencar dilakukan di banyak perguruan tinggi. Selain itu, kritik al-Ghazali terhadap para pencari kebenaran saat itu mengajarkan pada kita untuk selalu kritis pada setiap madzhab dan melompok pemikiran, termasuk pemikitan keagamaan. Tidak ada metode dan kelompok pemikiran yang bebas dari kritik dan analisis, sehingga tidak terjadi sakralisasi ilmu keagamaan.

Ketiga, konsep kebahagiaan al-Ghazali berdasarkan banyak rujukan, yaitu, ayat al-Qur'an, Hadith, ajaran tasawuf, pemikiran

filsafat dan konsep kepemimpinan al-Farabi. Konsep kebahagiaan al-Ghazali berdasarkan pada dua prinsip dan empat aspek. Dua prinsip yang dimaksud adalah (1) bahwa kebahagiaan harus diusahakan dan (2) bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis. Aspek-aspeknya adalah nafsu, akal, hati dan mencintai Allah. Adapun metode meraih kebahagiaan terdiri dari tiga tahapan, yaitu (1) mengenali diri, (2) menempatkan hati sebagai pemimpin, dan (3) mengarahkan perhatian kepada Allah.

Konsep kebahagiaan al-Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) sumber rujukan yang digunakan al-Ghazali lebih banyak dibanding rujukan tokoh sebelumnya sehingga konsep kebahagiaannya lebih kuat. (2) konsep al-Ghazali dapat memberi motivasi kepada individu untuk terus beraktivitas meraih kebahagiaan, tidak mengajarkan fatalism atau pasrah menunggu datangnya kebahagiaan. (3) konsep kebahagiaan al-Ghazali tidak menghilangkan atau mematikan nafsu sebagaimana dalam ajaran lain. (4) mengakui adanya kebahagiaan material fisik atau yang lain, tetapi menunjukkan adanya kebahagiaan tertinggi dan langgeng, yaitu *mushāhadah* kepada Allah.

Secara psikologis, konsep al-Ghazali tentang sifat dan potensi diri dapat menjadi rujukan ilmu psikologi atau alternative lain dari konsep psikologi konvensional Barat. Pada aspek manajemen, konsep al-Ghazali tentang kepemimpinan hati dalam meraih kebahagiaan adalah menguatkan atau bahkan mendahului konsep kepemimpinan transformasional dalam manajemen kontemporer.

TOLERANSI DALAM PERBEDAAN
(*FASL AL-TAFRIQAH*)

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, Tuhan Yang Maha Tinggi; kepada-Nya kita berserah diri dan selalu berharap kesempurnaan karunia nikmat-Nya. Semoga kita senantiasa mendapatkan taufiq, pertolongan dan kemampuan untuk selalu taat kepada-Nya dan terjaga dari keberanian untuk berbuat maksiat. Shalawat dansalamsemoga terlimpah kepada Rasululllah, Muhammad SAW, manusia agung yang pernah diciptakan. Kepada Rasulullah kita berharap syafaat, kepada Rasulullah kita mencontoh dan kepada ajaran beliau kita mengikuti. Shalawat dan salam semoga juga terlimpahkan kepada segenap keluarga, sahabat dan pengikutnya. Amin.

Sebagian pengikut fanatic saya marah atas ulah sebagian kalangan yang mengkritik dan menyerang buku-buku saya dengan kedengkian. Mereka menuduh bahwa buku-buku saya penuh dengan kesesatan, menyalahi ajaran Nabi dan tidak sesuai dengan pemikiran para teolog. Para penuduh ini berpandangan bahwa menyimpang dari madzhab Asy'ari,[1] meski sejengkal, adalah kekafiran; menyalahinya sedikit saja adalah kesesatan.

Sabarkan hatimu dan jangan kalian menjadi sesak dada oleh perilaku para penuduh. Tinggalkan mereka dan jangan layani mereka yang tidak mengerti hakekat kekafiran dan kesesatan. Ingatlah, tidak ada orang yang lebih sempurna dan cerdas dibanding Rasulullah, tetapi ada juga orang yang menganggap

1 Madzhab Asy'ari adalah madzhab teologi yang dibangun oleh Abu Hasan al-Asy'ari (873-935). Pada awalnya, al-Asy'ari sendiri adalah murid dan menantu Abu Ali al-Jubai (w. 915), seorang tokoh Muktazilah. Asy'ari sendiri sebelumnya adalah pengikut Muktazilah. Namun, pada tahun 919, empat tahun setelah guru sekaligus mertuanya wafat, al-Asy`ari menyataan diri berpindah menjadi pengikut kaum salaf (*ahl al-hadits*). Peristiwa ini terjadi pada masa kekuasaan khalifah al-Muqtadir (908-932), saat di mana pengaruh Muktazilah semakin terpuruk, karena para khalifah Bani Abbas (750-1258) sejak masa khalifah al-Mutawakkil (847-861), tidak lagi berpihak pada Muktazilah tetapi mendukung kaum salaf.

beliau gila. Tidak ada firman yang lebih jelas dan benar selain firman Allah, Tuhan semesta alam, tetapi tidak sedikit orang yang tetap menganggapnya sebagai dongeng belaka. Karena itu, jangan kalian habiskan waktu untuk berdebat guna membungkam ocehan mereka. Tidak mungkin kalian bisa menutup mulut orang-orang yang mencela karena dengki. Teriakan kalian tidak akan diperdullikan. Tidakkah kalian mendengar pernyataan berikut, "*Setiap permusuhan dapat diharap penyelesaiannya, kecuali permusuhan yang disebabkan rasa dengki*".

Selain itu, jika kritik, serangan dan permusuhan seperti ini bisa diharap penyelesaiannya, tentu tidak turun sederet ayat berkaitan dengan keputus-asaan. Perhatikan beberapa firman Allah berikut,

> "Jika perpalingan mereka (darimu) terasa amat berat bagimu, maka sekiranya kamu mampu membuat lubang di bumi atau tangga ke langit lalu kamu dapat mendatangkan mukjizat kepada merea (maka lakukanlah). Jika Allah menghendaki, niscaya Allah menyatukan mereka dalam petunjuk. Karena itu, jangan sekali-sekali kamu termasuk orang yang dungu" (QS. Al-An'am, 35).
>
> "Seandainya Kami bukakan untuk mereka pintu langit sehingga mereka bisa naik dan masuk ke dalamnya, mereka tetap berkata: 'Pandangan kami telah dibuat kabur, bahkan kami terkena sihir" (QS. Al-Hijr, 14-15).
>
> "Jika seandainyapun Kami turunkan kepadamu (Muhammad) sebuah buku berupa kertas sehingga tangan-tangan mereka dapat menyentuhnya, niscaya orang-orang kafir itu tetap mengatakan: Ini tidak lain hanyalah sihir belaka" (QS. Al-An'am, 7).
>
> "Seandainya Kami turunkan malaikat kepada mereka, seandainya orang-orang yang telah mati berbicara kepada mereka, seandainya Kami kumpulkan segala sesuatu (sebagai bukti) dihadapan mereka, mereka tetap tidak akan beriman kecuali atas kehendak Allah. Tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui (QS. Al-An'am, 111).

Hakekat iman dan kufur, termasuk hakekat kebenaran dan kesesatan, tidak mungkin tersingkap bagi jiwa yang kotor oleh nafsu dan jiwa yang dipenuhi keinginan untuk meraih kedudukan dan kemewahan duniawi. Hakekat iman dan kufur hanya terbuka untuk jiwa-jiwa tertentu. *Pertama*, jiwa yang bersih dari kotoran duniawi. *Kedua*, jiwa yang menjalani latihan spiritual (*riyâdah*) dengan sempurna. *Ketiga*, jiwa yang senantiasa diterangi dengan zikir yang khusyuk. *Keempat*, jiwa yang telah menjalani latihan berpikir secara benar. *Kelima*, jiwa yang teguh mengikuti aturan-aturan syareat. Jiwa yang bersih ini akan terlimpahi cahaya kenabian, menjadikan dia seolah sebuah cermin yang mengkilat dan bertindak sebagai penerang iman dalam hati orang yang bersangkutan. Dengan pancaran berbagai cahaya, lampu penerang ini nyaris menyala meski minyaknya tidak pernah tersentuh api.[2]

Karena itu, bagaimana mungkin rahasia ketuhanan dapat tersingkap untuk orang-orang yang bertuhankan hawa nafsu, bersembahkan para penguasa, berkiblatkan harta benda, bersyariatkan kecerobohan dan bercita-citakan kedudukan duniawi. Ibadah mereka adalah pengabdian kepada orang-orang kaya, pemikiran mereka adalah rekayasa licik, zikir mereka adalah menuduh pihak lain, dan harta kebanggaan mereka adalah dukungan para penguasa dunia. Bagi orang-orang seperti ini, bagaimana mereka dapat melihat jelas perbedaan antara gelapnya kekafiran dan kebenderangan keimanan? Dari ilham Ilahy? Mereka tidak pernah membersihkan jiwanya dari kotoran duniawi. Dari kesempurnaan ilmu? Pengetahuan mereka tidak lebih dari soal najis dan air untuk bersuci. Jauh sekali. Karena itu, lakukan kewajiban kalian sendiri dan jangan sia-siakan waktu untuk mengurusi mereka. Waktu kalian terlalu berharga untuk

---

2 Pernyataan ini mengacu pada QS. Al-Nur, 35. "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya ibarat sebuah misykat. Di dalam misykat ada pelita, pelita itu di dalam kaca, kaca itu ibarat bintang berkilau, dinyalakan dengan minyak pohon yang diberkati, yaitu pohon zaitun yang bukan di timur maupun di barat. Minyaknya nyaris menyala mesti tidak tersentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah menuntun kepada cahaya-Nya siapa yang dikehendaki dan Allah membuat perumpamaan bagi manusia. Sungguh, Allah mengetahui segalanya".

Al-Ghazali menguraikan dan mendiskusikan ayat cahaya ini dengan sangat bagus dalam bukunya, Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

menanggapi perilaku dengki mereka.

> "Berpalinglah dari orang-orang yang berpaling dari peringatan Kami, yang mereka tidak menghendaki kecuali kehidupan duniawi. Itulah batas pengetahuan mereka. Sungguh, Tuhanmu lebih tahu tentang orang yang tersesat dari jalan-Nya, dan Dia lebih tahu pula tentang orang yang mendapat petunjuk" (QS. Al-Najm, 29-30).

A. Jangan Mudah Mengkafirkan

Jika benar-benar ingin mendalami hakekat kafir dan iman, pertama kali kalian harus membersihkan diri dari sifat dengki kepada pihak lain, juga membebaskan diri dari sikap fanatic buta pada madzhab sendiri. Setelah itu, kalian harus berpikir logis atau berdiskusi dengan orang lain dengan menggunakan analisis rasional tentang pengertian dan batasan kafir. Jika kau mendapati kesimpulan bahwa kekafiran adalah menyalahi pandapat madzhab Asy'ari (873-935), Muktazilah,[3] Hambali (780-855),[4] atau madzhab lainnya, maka kamu berarti masih mentah dan tidak cerdas. Kamu masih terbelenggu fanatic madzhab sehingga menjadi lebih buta daripada orang yang buta mata. Jangan kau sia-siakan waktumu untuk membela diri atau berdebat dengan temanmu yang berpikir seperti itu. Jika kamu lakukan, sungguh fanatikmu tidak berbeda dengan fanatic temanmu atau fanatic orang lain.

Silakan analisis kesimpulanmu di atas, bahwa kekafiran adalah jika menyalahi pokok-pokon ajaran teologi al-Asy'ari (873-935). Kenapa keimanan dan kekafiran harus ditentukan berdasarkan ajaran al-Asy'ari? Jika demikian, kamu juga harus

---

3 Madzhab Muktazilah dikenal sebagai madzhab teologi rasional yang dibangun oleh Wasil ibn Atha' (700-748). Madzhab ini pernah sangat berpengaruh karena dukungan kekuasaan, terutama pada masa kekhalifahan al-Makmun (813-833), al-Muktashim (833-842) dan al-Watsiq (842-847). Pemikiran teologi Muktazilah bahkan menjadi doktrin resmi negara dan digunakan sebagai bahan seleksi semacam litsus pada masa orde baru yang dikenal dengan istilah *mihnah*, untuk menguji loyalitas seseorang terhadap negara atau dalam rangka pengangkatan seorang calon hakim (*qadli*).

4 Madzhab Hambali adalah madzhab bidang fiqh atau hokum Islam yang dibangun leh Ahmad ibn Hambal (780-855). Meski demikian, doktrin ajaran Ibn Hanbal juga merambah dalam persoalan teologi, terutama setelah beliau diangkat sebagai hakim pada khalifah al-Mutawakkil (847-861).

mengkafirkan seorang tokoh besar seperti al-Baqillani (950-1013),[5] karena dia berbeda dengan al-Asy'ari dalam soal sifat keabadian Tuhan. Menurut al-Baqillani, sifat keabadian adalah sifat Tuhan yang berbeda dengan dzat-Nya dan berada di luar dzat-Nya. Pemahaman al-Baqillani ini tidak sejalan dengan doktrin teologi al-Asy'ari. Tanyakan juga, kenapa al-Baqillani yang harus dikafirkan karena menyalahi ajaran al-Asy'ari, bukan justru al-Asy'ari yang harus dikafirkan karena menyalahi ajaran al-Baqillani? Jika jawabnya adalah karena al-Asy'ari hidup lebih dahulu, ingatlah bahwa telah ada ajaran teologi sebelum al-Asy'ari, yaitu Muktazilah, sehingga al-Asy'ari juga harus dikafirkan karena menyalahi ajaran Muktazilah. Apakah karena keunggulan ilmunya? Apa parameter untuk menilai keunggulan ilmu seseorang sehingga dia layak untuk diikuti pendapatnya?[6]

Kamu mungkin akan memberi sedikit kelonggaran pada al-Baqillani (950-1013) sehingga dia bisa ditoleransi untuk berbeda pendapat dengan al-Asy'ari (873-935). Jika al-Baqillani boleh berbeda pendapat dengan al-Asy'ari, kenapa yang lain tidak boleh? Apa beda al-Baqillani (950-1013) dengan al-Karabisi (w. 870),7 misalnya? Atau dengan al-Qalanisi,8 dan tokoh-tokoh lain

5 Al-Baqillani (950-1013), lengkapnya Abu Bakar Muhammad ibn al-Thayyib al-Baqillani. Lahir di Basra, dikenal sebagai salah satu tokoh utama dalam teologi al-Asy'ari dan Sunni.

6 Bagi al-Ghazali, seperti dinyatakannya dalam kesimpulan akhir sub bahasan ini, satu-satunya orang yang layak diikuti segala perilakunya dan kata-katanya hanyalah Rasulullah, karena beliau maksum, terjaga dari segala kesalahan dan dosa.

7 Al-Karabisi (w. 870), lengkapnya al-Husein ibn Ali ibn Yazid al-Karabisi, dikenal sebagai seorang teolog, di samping ahli hadits dan hokum. Dia awalnya adalah pengikut Imam Abu Hanafi (699-767) dalam hokum, kemudian pindah menjadi pengikut Imam al-Syafi'i (767-820) dan menjadi salah satu tokoh besar dalam tradisi keilmuan madzhab Syafi'i.

Tokoh yang dimaksud al-Ghazali tampaknya bukan yang saya sebutkan di atas, karena al-Karabisi ini hidup sebelum al-Asy'ari. Ada nama lain, yaitu Abu Muzaffar Jamal a-Islam al-Karabisi (w. 1174). Karyanya yang terkenal berjudul al-Faruq. Tokoh ini hidup setelah al-Ghazali, sehingga tidak mungkin sebagai tokoh yang dimaksud al-Ghazali.

8 Al-Qalanisi, nama lengkapnya adalah Abu al-Abbas al-Qalanisi. Tahun lahir dan wafatnya belum ketemu. Daniel Gimaret menunjukkan bahwa al-Qalanisi adalah salah satu tokoh penting teologi Asy'ariyah. Daniel Gimaret, "Cet Autre Théologien Sunnite Abu l'Abbas Al Qalanisi," *Journal Asiatique* 1 (1989): 227–62, https://www.sudoc.fr/087957744. http://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt/DB=2.1//SRCH?IKT=12&TRM=087957744

Nama al-Qalani ini berbeda dengan tokoh lain yang bernama lengkap Hamzah ibn Asad Abu Ya'la ibn al-Qalanisi (1071-1160), seseorang yang dikenal sebagai politikus asal Damaskus,

yang juga berbeda pendapat dengan al-Asy'ari? Di mana letak keistimewaan al-Baqillani dalam hal ini?

Kamu mungkin belum puas dan mengajukan alasan bahwa perbedaan al-Baqillani (950-1013) dengan al-Asy'ari (873-935) hanya soal istilah yang digunakan, bukan berbeda dalam makna dan substansinya. Seperti disampaikan oleh sebagian orang yang fanatic, al-Baqillani dan al-Asy'ari sesungguhnya sama-sama sepakat tentang keabadian wujud Tuhan. Keduanya hanya berbeda soal apakah sifat abadi tersebut menyatu dengan Dzat Tuhan atau merupakan sifat yang ditambahkan pada Dzat-Nya. Menurut mereka, itu hanya perbedaan kecil yang tidak perlu dibesar-besarkan.

Baiklah. Jika soal sifat dianggap kecil dan tidak perlu dibesar-besarkan, kenapa kalian membesar-besarkan ajaran Muktazilah yang menolak adanya sifat pada Tuhan? Padahal, kaum Muktazilah tetap mengakui bahwa Tuhan Maha Mengetahui dan Maha Kuasa, dan pengetahuan Tuhan meliputi segala bentuk pengetahuan dan kuasa-Nya mencakup semua realitas. Kaum Muktazilah berbeda dengan al-Asy'ari hanya soal sifat, dengan menyatakan bahwa Tuhan Maha Mengetahui dan Maha Kuasa dengan Dzat-Nya, bukan dengan sifat yang ditambahkan kepada Dzat-Nya. Apa perbedaan antara al-Baqillani (950-1013) dengan al-Asy'ari (873-935) di satu sisi, dengan perbedaan antara Muktazilah dengan al-Asy'ari di sini? Ini persoalan yang sangat penting. Adakah sesuatu yang lebih penting dari mendiskusikan tentang sifat-sifat Tuhan Yang Maha Benar, Maha Suci dan Maha Tinggi untuk kemudian ditetapkan atau dinafikan pada-Nya?

Kamu mungkin masih bersikeras dengan menyatakan bahwa Muktazilah dikafirkan karena mereka menyakini bahwa Dzat Tuhan yang Esa memancarkan beragam sifat yang berbeda, seperti pengetahuan (al-`ilm), kekuasaan (al-qudrah) dan hidup (al-hayat). Sifat-sifat tersebut berbeda dalam definisi dan substansinya, dan substansi-substansi yang berbeda tersebut tidak mungkin sebagai kesatuan atau diambil fungsinya oleh Dzat yang Esa. Jika demikian, perhatikan pendapat al-Asy'ari (873-935) sendiri. Al-Asy`ari menegaskan bahwa sifat bicara (al-kalãm)

Syiria.

adalah sifat tambahan yang berada bersama Dzat Tuhan. Meski demikian, meski sifat al-kalãm ini tunggal tetapi mempunyai wujud yang beragam, yaitu berwujud kitab Taurat, Zabur, Injil dan al-Qur'an, dan sifat al-kalãm ini berupa perintah, larangan, berita dan meminta pertanggungjawaban. Ini semua adalah hakekat yang berbeda. Bagaimana mungkin suatu pernyataan bisa diterima atau ditolak kebenerannya, sedang perintah dan larangan tidak bisa dikenai sikap tersebut? Bagaimana bisa terjadi hakekat yang tunggal terkena sikap pembenaran dan pendustaan di satu sisi, tetapi tidak terkena penafian dan penetapan di sisi yang lain, padahal hal-hal tersebut berkumpul dalam dalam persoalan?

Jika kamu tidak mampu menjelaskan persoalan ini, maka kalian bukan seorang pakar (*ahl al-nazhar*) tetapi hanya seorang pengikut (*muqallid*).[9] Kewajiban seorang pengikut adalah diam karena tidak bisa mengikuti nalar para pemikir. Jika kamu bersikeras mengaku sebagai pemikir, maka kamu mestinya adalah imam bukan makmum, panutan bukan pengikut. Pengikut (*muqallid*) yang menyibukkan diri dengan sesuatu yang di luar kemampuannya sama seperti orang yang menegakkan benang basah, atau tukang besi yang menempa besi dingin. Itu usaha yang sia-sia belaka.

Walhasil, siapa yang mengkaitkan keimanan dan kekafiran dengan kesesuiannya pada pendapat tokoh tertentu, dia sendiri lebih dekat kepada kekafiran dan pertentangan. Disebut dekat dengan kakafiran karena dia telah menposisikan tokoh pujaannya pada kedudukan seorang Rasul yang maksum, yang orang lain tidak dapat disebut beriman kecuali menyetujuinya dan tidak disebut kafir kecuali menyalahinya. Adapun disebut dekat dengan pertentangan karena setiap pemikir senantiasa mewajibkan adanya penelitian. Sementara itu, hasil penelitian belum tentu sama dengan penelitian yang lain karena terkait dengan banyak faktor, sehingga mereka jatuh dalam pertentangan.10

---

9 Taqlid adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa tahu dasar dan metodenya. Taqlid berbeda dengan tabi` yang bermakna mengikuti pendapat orang lain karena tahu dasar dan metode berpikirnya. Bagi orang—orang yang mempunyai kemampuan akademik, mereka disarankan menjadi muttabi`, bukan muqallid.

10 Ini selaras dengan sebuah hadits yang menyatakan bahwa Siapa yang memanggil temannya ses-

B. Hakekat Kafir

Sekarang masuk pada hakekat kafir. Ini sebenarnya butuh penjelasan panjang dan mendalam. Saya hanya akan memberikan rambu-rambu, batasan atau indikator umum, sebagai bahan pemikiran sehingga kalian dapat menahan diri untuk tidak mudah manjatuhkan vonis kafir kepada golongan lain yang berbeda. Pada waktu yang sama, penjelasan ini diharapkan dapat kalian jadikan bekal untuk merentangkan sikap toleransi kepada seluruh umat Islam, betapapun sangat berbeda pemikiran dan metodenya sepanjang mereka masih mengucapkan "Lailaha illa Allah Muhammad Rasulullah" (Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad SAW utusan Allah) dengan jujur dan tulus.

Terkait dengan kerasulan, kekafiran adalah mendustakan Rasulullah SAW dan apapun yang diajarkannya. Sebaliknya, iman adalah membenarkan Rasulullah dan ajaran yang dibawanya. Orang Yahudi dan Nasrani dinilai kafir karena mereka mendustakan Rasulullah, begitu juga orang-orang Brahmi adalah kafir karena mereka mendustakan Rasulullah dan rasul-rasul sebelumnya. Iman dan kafir terkait dengan syareat, karena ketentuan ini hanya berdasarkan wahyu Tuhan atau sesuatu yang dianalogikan kepada wahyu. Banyak nash yang terkait dengan kekafiran orang Yahudi dan Nasrani, termasuk golongan ini adalah orang-orang Brahmi, Majusi, Zindiq dan atheis. Mereka adalah kafir karena mendustakan Rasulullah, dan setiap orang yang mendustakan Rasul adalah kafir. Ini rambu-rambu awal yang harus dipahami.

1. Lima Tingkatan Wujud

Penjelasan di atas meski tampak gamblang sesungguhnya butuh uraian lebih lanjut. Kalian lihat, tidak sedikit orang Islam mengkafirkan sesame muslim, dan menuduhnya telah mendustakan Rasulullah. Pendukung Ibn Hambal (780-855) mengkafirkan pendukung al-Asy'ari (873-935) dan menuduh mereka telah mendustakan Rasulullah terkait dengan ajaran

ame muslim dengan panggilan "hai Kafir", padahal temannya bukan orang kafir, maka kekafiran tersebut kembali kepada pihak yang memanggil. (Shahih al-Bukhari, no. 6103; Shahih Muslim, no. 60; Musnad Ahmad, no. 5035).

Asy'ariyah bahwa Allah berada di atas dan bahwa Dia bertahta di Singgasana. Sebaliknya, pengikut al-Asy'ari mengkafirkan pengikut madzhab Hanbali dan menuduh mereka melakukan antropomorfisme (*tashbih*). Maksudnya, pengikut Hanbali telah mendustakan Rasul terkait dengan ajaran bahwa tidak ada sesuatu apapun yang menyerupai-Nya. Di sisi lain, pengikut al-Asy'ari (873-935) juga mengkafirkan kaum Muktazilah dan menuduhnya telah mendustakan Rasulullah terkait kemungkinan bisa melihat Tuhan di akherat, juga terkait adanya sifat mengetahui (*al-ilm*), Maha Kuasa (*al-qudrat*) dan sifat-sifat lainnya. Sebaliknya, kaum Muktazilah mengkafirkan pengikut al-Asy'ari (873-935h dan menuduh mereka telah mendustakan ajaran Rasulullah tentang keesaan Tuhan (*al-tauẖid*) karena menetapkan adanya sifat-sifat Tuhan yang berbeda dengan Dzat-Nya. Kalian tidak akan terlepas dari persoalan ini sebelum memahami benar pengertian pendustaan dan pembenaran kepada Rasulullah, juga batasan-batasannya.

Harus dipahami, sikap membenarkan yang dimaksud berkaitan dengan isi informasi yang diterima, bukan pada si pembawa informasinya.[11] Hakekat membenarkan Rasulullah berarti menerima isi atau wujud informasi yang disampaikan Rasul. Wujud informasi sendiri pada dasarnya dapat dibagi dalam lima tingkatan: substansial, inderawi, imajinasi, rasional dan metaforis. Siapapun yang mengakui salah satu dari lima wujud informasi yang disampaikan Rasul tidak dapat dikatakan sebagai mendustakan Rasul. Sekarang kita bahas kelima wujud tersebut dengan contoh-contohnya.

Pertama, wujud material (*al-wujûd al-ẕãti*) adalah realitas sesungguhnya yang eksis dengan wujudnya sendiri di luar nalar dan indera. Realitas ini kemudian ditangkap oleh nalar dan indera sebagai sebuah gambaran wujudnya yang disebut sebagai persepsi (*idrak*). Misalnya, wujud langit, bumi, tumbuhan dan binatang, dan segala sesuatu yang bersifat empiric. Inilah wujud yang oleh kebanyakan orang disebut sebagai wujud.

11 Pernyataan al-Ghazali ini selaras dengan kata-kata Ali ibn Abi Thalib (600-661), "*Jangan kau lihat kebenaran pada diri seseorang. Lihatlah kebenaran itu sendiri, kemudian lihat siapa pemiliknya*".

Kedua, wujud inderawi (*al-wujûd al-ẖissi*) adalah realitas yang tergambar di mata sebagai kekuatan penglihatan, tetapi tidak mempunyai wujud material secara empiric. Wujud ini hanya ada dalam persepsi. Misalnya, realitas yang disaksikan seseorang dalam mimpinya, atau bentuk-bentuk yang dilihat oleh orang yang sakit atau sedang halusinasi. Orang yang sakit terkadang menyaksikan gambaran atau bentuk-bentuk tertentu yang begitu nyata dan riil, padahal tidak ada dalam bentuk empiriknya. Dalam konteks ini, para nabi dan wali dalam kesadarannya terkadang melihat gambaran atau bentuk-bentuk indah dari substansi malaikat, yang lewat perantara wujud substantif ini sebuah wahyu atau ilham turun kepada mereka.[12] Ini sekaligus penjelasan bagaimana para nabi dan wali berhubungan dengan alam metafisik. Mereka mendapatkannya dalam keadaan sadar, tetapi pada sebagian orang terjadi saat kondisi tidur. Meski demikian, wujud-wujud yang disaksikan para nabi dan wali tersebut bukan wujud inderawi melainkan gambaran dari realitas metafisik yang tersaksikan karena kejernihan batin para nabi dan wali, sebagaimana difirmankan, "(*Malaikat*) *pun tampak oleh Maryam seperti seorang manusia yang sempurna* (QS. Maryam, 16.). Adanya kejernihan hati sehingga mampu menyaksikan realitas metafisik tersebut adalah seperti yang terjadi pada Rasulullah saat melihat malaikat Jibril AS dalam berbagai bentuk perwujudannya, termasuk menyaksikan Jibril dua kali dalam wujud aslinya.[13]

Kembali soal wujud inderawi. Ini seperti diri Rasulullah yang dilihat seseorang dalam mimpinya sebagaimana disabdakan, "*Siapa yang melihatku dalam mimpi, sungguh dia benar-*

12 Dalam perspektif al-Farabi (870-950), terjadinya proses wahyu pada para nabi disebabkan adanya kekuatan daya imajinasi yg luar biasa pada mereka. Tetapi, daya imajinasi pada al-Farabi ini berbeda dengan daya imajinasi pada al-Ghazali. Istilahnya sama tetapi berbeda pengertiannya.

Al-Farabi menjelaskan bahwa setiap manusia mempunyai 5 potensi indera internal. Yaitu, daya representasi, daya estimasi, daya memori, daya berpikir rasional dan daya imajinasi. Daya imajinasi menempati posisi paling tinggi di atas daya nalar. Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Agama Dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Malang Press, 2010). 89.

13 Al-Ghazali mengibaratkan hati seperti cermin. Jika cermin hati bersih jernih, dia dapat memantulkan dan menggambarkan wujud-wujud di depannya. Jika hati yang jernih dapat menangkap realitas-realitas metafisik karena hati berasal dari alam titah atau alam metafisik. Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). III, 17.

benar telah melihatku karena setan tidak dapat menyerupai diriku" (HR. Muslim, no. 2268). Penglihatan kepada Rasulullah ini jelas tidak dikarenakan adanya jasad Rasul di tempat orang yang mimpi, tetapi semata karena adanya gambaran Rasulullah dalam hati orang yang tidur itu sendiri. Saya telah menjelaskan persoalan ini dalam beberapa buku.

Sebagai analogi kalian bisa lakukan percobaan sebagai berikut. Ambillah seberkas api, lalu gerakkan dengan cepat dalam suatu garis lurus. Di situ akan tampak di matamu sebuah garis lurus dari api; jika kamu gerakkan dalam gerak melingkar akan tampak pula lingkaran api. Wujud garis lurus dan lingkaran api tersebut ada dalam perasaanmu atau dalam pandangan indera matamu, tetapi tidak ada dalam wujud material empiriknya, karena wujud riilnya hanya sebuah titik api.

Ketiga, wujud imajinatif (*al-wujûd al-khayãli*) adalah gambaran dari sebuah realitas saat realitas tersebut menghilang dari pandangan mata. Saat kamu menutup kedua matamu setelah melihat seekor gajah dan kuda misalnya, atau setelah kedua binatang tersebut pergi dari hadapanmu, kamu bisa menciptakan dalam imajinasimu bentuk seekor gajah dan kuda. Wujud dan bentuk kedua binatang tersebut tampak begitu jelas dalam imajinasimu meski benda fisiknya telah tidak ada lagi.[14]

Keempat, wujud rasional (*al-wujûd al-aqli*) terkait dengan hakekat, spirit atau makna dari suatu realitas. Wujud rasional adalah wujud hakiki atau wujud maknawi yang ditangkap oleh

---

14 Ibn Rusyd (1126-1198) menyebut kemampuan untuk menggambarkan sebuah objek setelah material objeknya hilang dari pandangan mata dengan istilah daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Istilah Ibn Rusyd sama seperti yang digunakan al-Ghazali. Sementara itu, al-Farabi menyebutnya dengan istilah daya representasi (*al-quwwah al-muṣawwirah*). Untuk Ibn Rusyd, lihat Achmad Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Malang Press, 2012). 98.

Perbedaan istilah dan pengertiannya oleh masing-masing tokoh seperti ini sangat sering terjadi. Kita harus perhatikan benar-benar agar tidak terjadi salah paham. Ain al-Qudlat al-Hamadani (1098-1131) menegaskan siapa yang memberikan kesimpulan tanpa memperhatikan perbedaan istilah yang digunakan dan tanpa konfirmasi maksudnya kepada yang membuat istilah adalah seperti menembak dalam kegelapan, ngawur. A.J. Arberry, *A Sufi Martir The Apologia of Ain Al-Qudat Al-Hamadani* (New York: Routledge, 2008).

nalar rasional dari suatu kenyataan empiric. Wujud rasional tidak sama dengan wujud inderawi maupun wujud imajinasi. Misalnya, sebuah tangan. Tangan mempunyai gambaran wujud imajinasi dan inderawi, tetapi juga mempunyai wujud maknawi yang merupakan hakekat darinya, yaitu kemampuan untuk memukul. Kemampuan untuk memukul inilah wujud rasional dari tangan. Ini sama seperti hakekat pensil adalah sesuatu untuk menuliskan pengetahuan. Wujud rasional ini dapat ditangkap dan dipahami rasio tanpa harus dibarengi gambaran tentang bambu, kayu atau gambaran lainnya yang bersifat inderawi maupun imajinasi.

Kelima, wujud metaforis (*al-wujûd al-shibhi*) adalah sesuatu yang tidak mempunyai wujud material empiric, tidak mempunyai wujud inderawi, tidak mempunyai wujud imajinasi, juga tidak mempunyai wujud rasional, tetapi mempunyai wujud dalam sesuatu yang lain yang menyerupai wujud-wujud tersebut dalam ciri dan sifatnya. Saya akan menjelaskan persoalan ini dengan contoh-contohnya pada bagian berikutnya, sehingga menjadi gamblang untuk kalian.

2. Lima Bentuk Penafsiran

Sekarang kita membahas tingkat dan ragam penafsiran manusia terkait dengan tingkat wujud di atas. *Pertama*, wujud material (*al-wujûd al-ẓãti*). Wujud ini tidak perlu contoh karena dia adalah wujud empiric yang tidak butuh takwil. Wujud ini seperti sabda Rasul tentang Singgasana (*al-`arsy*), bumi dan langit yang tujuh. Semua ini dipahami seperti tekstualitasnya, tidak ditakwilkan, karena dia ada pada dirinya sendiri, baik bisa ditangkap indera, imajinasi maupun tidak.[15]

Kedua, wujud inderawi (*al-wujûd al-ẖissi*). Contoh wujud ini sangat banyak. Antara lain, sabda Rasul, "*Pada hari kiamat kelak, maut ditampilkan dalam bentuk seokor domba yang sangat bagus, kemudian domba tersebut disembelih di antara surge dan neraka*" (HR. Bukhari, no. 4730).

Orang rasionalis (*burhani*),[16] akan menyatakan bahwa

15 Jika dalam bentuk sebuah teks, teks tersebut dipahami secara tekstual, tidak perlu ditafsirkan karena sudah jelas maknanya.

16 Burhani adalah salah satu metode berpikir dalam keilmuan Islam yang men-

kematian adalah fenomena atau aksiden (*arḍ*), dan merubah dari aksiden menjadi wujud material (*jism*) adalah mustahil, tidak mungkin. Karena itu, seekor domba sebagai wujud kematian yang disembelih di antara surge dan neraka, yang disaksikan seluruh makhluk di akherat kelak, pasti hanya merupakan wujud inderawi yang tampak di mata, bukan wujud material. Penyembelihan atas kematian tersebut semata untuk memberikan pengertian tentang tidak adanya kematian di akherat karena telah disembelih.

Contoh lain wujud inderawi adalah sabda Rasul, "*Diperlihatkan kepadaku surge seluas dinding ini*" (HR. Bukhari, no. 540). Orang yang berpikir rasional paham bahwa masing-masing substansi tidak saling mencampuri dan bahwa yang kecil tidak memuat yang besar. Karena itu, hadits ini tidak mungkin menunjukkan bahwa surge pindah ke dinding melainkan hanya tergambar pada indera suatu bentuk surge di dinding, sehingga seakan-akan surge disaksikan Rasul di situ. Tidak ada halangan untuk membuat contoh benda besar dalam sesuatu yang kecil, seperti gambaran langit yang luas terlihat dalam cermin yang kecil.

Ketiga, wujud imajinasi (*al-wujûd al-khayãli*). Contoh wujud ini dapat dilihat pada sabda Rasulullah, "*Aku seolah melihat Yunus ibn Matta menggenakan dua jubah yang bagaikan sayap, sambil memanggil-manggil dan gunung-gunungpun menyahut; kemudian Allah menjawabnya, 'Aku di sini wahai Yunus'*" (HR. Muslim, no. 166). Secara tekstual hadits ini memberi informasi adanya wujud dalam imajinasi Rasul, karena kehidupan Nabi Yunus ibn Matta (abad 9-8 SM) adalah jauh sebelum Rasulullah (571-633).

Hadits itu bisa juga memberikan gambaran wujud inderawi, sehingga Rasulullah dalam kesadarannya dapat menyaksikannya secara jelas seperti orang lain menyaksikan kejelasan objek seperi itu di dalam mimpinya. Sabda Rasul "*Aku seolah melihat*" menunjukkan bukan melihat yang sesungguhnya melainkan hanya seperti melihat. Tujuannya adalah memberi pemahaman tentang suatu perumpamaan (*mitsal*) bukan bentuknya itu sendiri.

gandalkan rasionalitas. M Abed Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

Prinsipnya, sesuatu yang bisa wujud dalam imajinasi juga bisa terwujud dalam persepsi, sehingga bisa tersaksikan.

Keempat, wujud rasional (*al-wujûd al-`aqli*), contohnya sangat banyak. Antara lain, sabda Rasul, "*Orang yang paling akhir keluar dari neraka akan diberi surge sepuluh kali dunia*" (HR. Ahmad, no. 11.667). Secara tekstual, hadits ini mengisyaratkan sepuluh kali panjang, lebar dan tinggi, sesuai dengan ukuran volume wujud material atau inderawi. Namun, seseorang akan bertanya, "Surga ada di langit seperti disampaikan banyak hadits. Bagaimana langit bisa menampung sepuluh kali dunia padahal langit sendiri bagian dari dunia". Orang yang berpikir rasional segera menjawab, "Yang dimaksud adalah makna rasionalnya, bukan wujud inderawi atau imajinasinya. Ini seperti pernyataan batu permata adalah sama dengan kuda yang berlipat ganda, dari segi nilai harganya". Wujud rasional inilah yang dimaksudkan Rasul, bukan volumenya yang dipersepsi indera dan imajinasi.

Contoh lain adalah sabda Rasul, "*Allah mengolah tanah liat bahan Adam dengan tangan-Nya sendiri selama 40 hari*" (HR. Dailami, no. 3680). Secara tekstual hadits ini menyebut adanya tangan Tuhan. Orang yang berpikir rasional yang menyakini bahwa Tuhan tidak mungkin mempunyai tangan yang bersifat material, inderawi maupun imajinatif, akan memahami bahwa tangan Tuhan dalam hadits tersebut adalah tangan dalam makna rasional. Yaitu, sesuatu yang memberi kemampuan untuk memukul, berbuat, memberi dan menghalangi. Allah memberi dan menghalangi dengan perantara malaikat-Nya, seperti disabdakan, "*Yang pertama diciptakan Allah adalah rasio (al-'aql), kemudian Dia berfirman, 'Dengan engkau Aku memberi dan dengan engkau Aku mencegah*".[17]

Terkait dengan hadits itu sendiri, yang dimaksud rasio (*al-aql*) pasti menunjuk pada makhluk tertentu, bukan aksiden (*al-`arad*) seperti pandangan kaum teolog, karena sebuah aksiden tidak bisa disebut makhluk. Rasio (*al-aql*) yang berupa makhluk itu mungkin menunjuk pada substansi salah satu malaikat yang bernama rasio (*al-aql*), karena dengannya sesuatu dapat dipahami

17 Hadits ini tercatat dalam beberapa kitab. Antara lain, (1) Ibn Hajar al-Asqalany, *Fath al-Bari*, 6/334; (2) Ibn Taymiyah, *Majmu`ah al-Fatawa*, 1/244; (3) Ibn Utsaimin, *Sharh al-Nazhah*, 200.

secara jelas, tanpa perlu belajar.[18] Mungkin juga menunjuk pada makhluk yang bernama Pena (*al-qalam*), dari segi bahwa dengan akal yang bernama Pena tersebut berbagai hakekat pengetahuan yang dikenal sebagai wahyu dan ilham dapat tertulis dalam lembaran hati para Nabi, wali dan malaikat; disebutkan dalam hadits, "*Sesungguhnya, yang pertama kali diciptakan Allah adalah Pena*" (HR. Abu Dawud, no. 4700). Jika istilah Pena ini tidak menunjuk pada makna rasio (*al-aql*), maka terjadi pertentangan di antara kedua hadits di atas.[19]

Sebuah wujud tertentu bisa mempunyai beberapa nama atau sebutan sesuai dengan pengertian yang berbeda. Misalnya, sesuatu disebut rasio dari segi substansinya, disebut malaikat dari segi fungsinya sebagai perantara antara Tuhan dengan makhluk, disebut Pena (*al-qalam*) dari segi tujuannya untuk menuliskan pengetahuan yang disebut wahyu dan ilham. Hal ini sama seperti malaikat Jibril yang mempunyai banyak nama. Jibril disebut Ruh (*al-rûh*) dalam pengertian substantifnya, disebut Yang Terpercaya (*al-amîn*) terkait dengan banyaknya rahasia yang dipercayakan kepadanya, disebut Yang Perkasa (*dzu mirrat*) dalam soal kemampuannya, disebut Yang Sangat Kuat (*syadîd al-quwa*) dalam pengertian kesempurnaan kekuatannya, disebut Penghuni dekat Pemilik Singgasana (*makîn 'ind dzi al-arsy*) karena kedekatannya dengan Tuhan, dan disebut Yang Ditaati (*al-mutha'*) dalam pengertian bahwa Jibril ditaati oleh yang lain terkait dengan tugas sebagian malaikat.

Walhasil, orang yang berpendapat demikian berarti menetapkan pengertian pena dan tangan sebagai wujud rasional, bukan wujud inderawi maupun imajinasi. Begitu pula orang yang berpendapat bahwa tangan hanyalah ibarat bagi suatu sifat Allah, seperti sifat Maha Kuasa atau lainnya, adalah seperti pemahaman kaum teolog.

18 Kemampuan untuk memahami suatu objek tanpa bersusah payah untuk belajar biasanya disebut dengan istilah ilmu laduni. Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah," in *Majmû`ah Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 222–35.

19 Dalam Riwayat lain, akal berbeda dengan Pena, dan masing-masing diciptakan dalam waktu yang berbeda. Al-Zahabi meriwayatkan sebuah hadits, "Yang pertama Allah ciptakan adalah Pena, kemudian Nun, kemudian akal". Sham al-Din Ḍahabĩ, *Sir A`lâm Al-Nubalâ'*, ed. Bashar Ma`ruf (Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1982). X, 669.

Kelima, wujud metaforis (*al-wujûd al-shibhi*). Contohnya sifat marah, rindu, senang, sabar dan lainnya yang diinformasikan sebagai sifat yang ada pada Allah. Sifat marah (*al-ghaḍab*) misalnya, pada dasarnya adalah mendidihnya darah dalam hati dan otak karena adanya nafsu untuk melampiaskan dendam. Orang yang berpikir rasional dan sadar tentang tidak mungkinnya Tuhan mempunyai nafsu marah, baik secara material, inderawi, imajinasi maupun rasional, segera memberi pengertian lain. Yaitu, adanya sifat lain yang dari sifat tersebut keluar sesuatu seperti yang keluar dari sifat marah, misalnya sifat kehendak (*al-irãdah*) untuk menghukum. Sifat kehendak untuk menghukum secara substansial tidak sesuai dengan nafsu marah, tetapi dia sesuai dengan salah satu ciri yang menyertainya dan salah satu konsekuensi yang dihasilkannya, yaitu tindakan untuk menghukum atau menyakiti.

Itulah beragam makna dan pemahaman yang terkait dengan tingkatan wujud yang diinformasikan oleh Rasulullah.

C. Hakekat Membenarkan (Iman)

Siapapun yang menerima sesuatu yang disabdakan Rasulullah dengan salah satu dari lima tingkat pemahaman atau penafsiran di atas, dia termasuk orang yang beriman atau membenarkan (*al-muṣaddiqûn*). Pendustaan hanya tejadi jika seseorang mengingkari keseluruhan pengertian-pengertian di atas dan menganggap bahwa sabda Rasul hanya kebohongan belaka, tidak mempunyai arti apapun, atau bahwa tujuan dari sabda Rasul adalah pemutar-balikan atau sekedar untuk kepentingan duniawi belaka. Penolakan seperti ini adalah kekafiran atau atheism. Adapun mereka yang membuat interpretasi tidak dapat dikafirkan, selama mereka berpegang pada metode-metode interpretasi yang dapat dipertanggung-jawabkan. Bagaimana mungkin mereka bisa dikafirkan, karena tidak ada satupun kelompok atau madzhab dalam Islam yang tidak melakukan interpretasi.

Dalam Islam, tokoh yang berusaha keras menghindari interpretasi adalah Ahmad ibn Hanbal (780-855). Interpretasi

paling jauh dan paling ganjil adalah jika kalian menganggap bahwa sifat *al-kalãm* (Tuhan Maha Berbicara) hanya sebagai makna metaforis (*al-shibhi*) atau figurative (*al-majazi*) belaka, karena sifat *al-kalãm* pada dasarnya adalah makna rasional. Ahmad ibn Hambal justru bersandar pada interpretasi seperti itu dan berpegang pada paham tersebut. Kalian tentu pernah mendengar dari para tokoh otoritatif dalam madzhab Hambali di Baghdad bahwa Ahmad ibn Hambal pernah membuat interpretasi (takwil) atas tiga buah hadits berikut,

1. *Hajar aswad adalah tangan kanan Tuhan di bumi*. (Musnad Ahmad, II, 211)
2. *Hati orang yang beriman berada di celah kedua jari dari jari jemari Yang Maha Pengasih*. (HR. Ahmad, no. 26679)
3. *Sungguh, aku mendapati Diri Tuhan Yang Maha Pengasih dari arah kanan*. (HR. Ahmad. 10978)

Sekarang perhatikan bagaimana Ibn Hambal (780-855) menginterpretasikan ketiga hadits tersebut karena tidak mungkin memahaminya secara tekstual. Hadits *pertama*, dikatakan bahwa tangan kanan biasanya diasumsikan sebagai sesuatu yang dekat dengan pemiliknya dan Hajar Aswad juga mempunyai kedekatan dengan Tuhan. Hajar aswad dimisalkan sebagai tangan kanan tidak dalam substansinya, juga tidak dalam sifat-sifatnya, tetapi dalam aksidennya (*aradl*), sehingga disebut sebagai tangan kanan. Wujud pemahaman ini disebut sebagai wujud metaforis (*al-syibhi*), dan ini adalah interpretasi yang paling jauh. Perhatikan, orang yang sangat menjauhi interpretasi (takwil) terpaksa melakukan takwil juga.

Hadits *kedua*, diinterpretasikan sebagai semangat jari jemari, yaitu makna rasional (*al-aqliyah*) dan spiritual (*al-ruhãniyah*), karena tidak mungkin bagi Ibn Hambal (780-855) untuk memahami jari-jari Tuhan secara inderawi. Yang dimaksud semangat jari-jari adalah sesuatu yang dapat digunakan untuk mengubah benda-benda dengan mudah. Hati manusia berada di antara pengaruh malaikat dan setan, dan dengan pengaruh-pengaruh itulah Allah merubah hati seseorang, sehingga pengaruh-pengaruh tersebut dimisalkan sebagai dua jari-jari.

Ibn Hambal (780-855) akhirnya juga melakukan interpretasi, meski hanya dalam tiga hadits di atas, karena menganggap bahwa tiga hadits tersebut tidak mungkin dipahami kecuali dengan interpretasi (takwil). Sayangnya, Ibn Hambal tampak kurang mendalami metode penalaran dan teori-teri rasional. Jika beliau mendalami metode dan teori-teori rasional, akan tampak baginya kemustahilan-kemustahilan yang lain terkait dengan sifat-sifat Tuhan seperti bahwa Dia berada di atas, juga hal-hal lain yang tidak dia takwilkan. Al-Asy'ari (873-935 M) dan kaum Muktazilah adalah dua kelompok yang mempunyai keunggulan dalam metode dan pemahaman rasional. Keduanya mempunyai metode-metode interpretasi yang sangat beragam.

Terkait soal akherat, pemikiran kaum Asy'ariyah paling dekat dengan paham madzhab Hambali, karena mereka menerima sebagian besar pengertian-pengertian akherat secara tekstual. Ini berbeda dengan Muktazilah yang menerima dan memahami masalah akherat secara interpretatif. Meski demikian, kaum Asy'ariyah terpaksa juga harus melakukan interpretasi untuk berbagai persoalan seperti yang saya sebutkan di atas. Misalnya, soal sabda Rasul bahwa maut akan ditampilkan dalam bentuk seekor domba, juga ajaran bahwa amal perbuatan manusia akan ditimbang dengan menggunakan timbangan. Al-Asyari (873-935) memberikan interpretasi soal penimbangan amal ini dengan menyatakan bahwa yang ditimbang adalah lembaran-lembaran catatan amal perbuatan, di mana dalam lembaran tersebut Allah menciptakan bobot sesuai dengan kadar amal perbuatannya. Ini adalah interpretasi yang jauh karena menginterpretasikan atau mengubah wujud kepada wujud metaforis. Ingat, amal atau perbuatan adalah kegiatan, dan kegiatan berarti sederetan kejadian atau aksiden (*'aradl*), sedang lembaran catatan adalah wujud material yang di sana digoreskan catatan-catatan yang menunjukkan adanya kegiatan tetapi bukan kegiatan itu sendiri. Pemahaman al-Asy'ari (873-935) yang menyatakan bahwa objek yang ditimbang adalah catatan yang menunjukkan adanya amal, bukan kadar yang menunjukkan kualitas perbuatan itu sendiri, adalah interpretasi yang jauh. Sementara itu, Muktazilah melakukan interpretasi dengan menyatakan bahwa objek yang ditimbang adalah sesuatu yang dapat menunjukkan kualitas

amal perbuatan setiap orang. Interpretasi Muktazilah ini jauh lebih logis dan bisa diterima daripada interpretasi al-Asy'ari (873-935).[20]

Uraian di atas tidak dimaksudkan untuk mendukung salah satu bentuk interpretasi melainkan untuk menunjukkan bahwa semua madzhab pemikiran tidak lepas dari interpretasi. Lebih dari itu, mereka harus melakukan interpretasi meski berusaha keras untuk tetap berpegang pada makna tekstualitas nash. Hanya mereka dungu yang mengatakan bahwa hajar aswad adalah benar-benar tangan kanan Tuhan, bahwa maut benar-benar telah dirubah menjadi seekor domba, bahwa amal perbuatan benar-benar diletakkan di atas timbangan kemudian diberi bobot. Orang seperti ini sungguh tidak mempunyai nalar logis.

D. Interpretasi (Takwil)

Sekarang kalian mengetahui tentang adanya lima tingkat interpretasi, dan bahwa pemahaman yang didasarkan atas salah satu dari lima macam interpretasi tersebut tidak dapat dianggap sebagai kekafiran. Kalian juga mengetahui tentang dibolehkannya melakukan interpretasi terhadap objek sesuai dengan bukti logis (*al-burhãn*) ketika tidak mungkin menggunakan pemahaman secara tekstual. Pada dasarnya, pemahaman tekstual terkait dengan wujud material (*al-wujûd al-zãti*). Jika tidak mungkin memahaminya sebagai wujud material, maka ditafsirkan sebagai wujud inderawi (*al-wujûd al-hissi*). Jika kesulitan, maka ditafsirkan sebagai wujud imajinasi (*al-wujûd al-khayãli*) atau wujud rasional (*al-wujûd al-aqli*). Jika masih sulit maka ditafsirkan sebagai wujud metaforis (*al-wujûd al-shibhi*) atau wujud figurative (*al-wujûd al-majãzi*). Prinsipnya, tidak dibenarkan turun dari interpretasi ingkat wujud tertentu kepada interpretasi tingkat wujud di bawahnya kecuali adanya bukti dan alasan logis (*al-burhãn*).

Perselisihan muncul terkait dengan ada tidaknya bukti logis yang dimaksud. Ibn Hambal (780-855) menyatakan tidak

20 Al-Ghazali dalam konteks tertentu tampak lebih dekat dan mendukung beberapa gagasan Muktazilah daripada Asy'ariyah sendiri, meski dia penganut Sunni. Inilah salah satu factor yang kemudian al-Ghazali dituduh sebagai kafir oleh pendukung Asy'ariyah. Buku *Fasl al-Tafriqah* ini ditulis sebagai tanggapannya atas tuduhan kafir tersebut.

ada bukti logis yang menunjukkan mustahilnya sifat-sifat tertentu bagi Tuhan seperti sifat bahwa Dia berada di atas. Sementara itu, al-Asy'ari (873-935) menyatakan tidak ada alasan logis yang menunjukkan mustahilnya melihat Allah di surge. Orang-orang dari masing-masing madzhab ini seolah tidak rela dengan pendapat yang berbeda yang disampaikan oleh orang di luar madzhabnya, dan tidak mau melihatnya sebagai bukti logis yang pasti. Padahal, apapun adanya sangat tidak pantas suatu kelompok mengkafirkan kelompok lainnya hanya semata berkaitan dengan perbedaan pendapat tentang ada tidaknya bukti logis yang digunakan.

Meski demikian, diperbolehkan menyebut orang tersebut sebagai sesat (*ḍãlah*) atau pembuat bid'ah (*mubtadi'ah*). Mereka disebut sesat karena metode yang digunakan salah, dan disebut pembuat bid'ah karena perilaku yang mereka tunjukan tidak pernah dilakukan kaum salaf.[21] Seperti diketahui, kaum salaf memahami bahwa Tuhan dapat dilihat di surga sehingga orang yang menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dillihat adalah bid'ah. Menginterpretasikan pengertian "melihat" juga bid'ah, termasuk pemberian pengertian bahwa yang dimaksud melihat adalah menyaksikan dengan hati (*mushãhadah al-qalb*). Semua ini tidak dibeberkan pada masyarakat awam karena kaum salaf tidak melakukannya. Pada konteks ini, pendapat Ibn Hanbal (780-855) bahwa Tuhan berada di atas memang dikenal dalam pemahaman kaum salaf. Akan tetapi, kaum salaf tidak pernah menyatakan bahwa Sang Pencipta tidak terkait dengan semesta, tidak terpisah, tidak di dalam dan tidak di luarnya. Kaum salaf juga tidak pernah menyatakan bahwa Tuhan tidak terkait dengan arah mata angin dan bahwa menisbatkan arah atas pada-Nya adalah seperti menisbatkan arah bawah. Semua adalah pernyataan bid'ah, karena bid'ah pada dasarnya adalah membuat pernyataan baru yang tidak didasarkan dari kaum salaf.[22]

---

21 Istilah sesat dan bid'ah yang digunakan al-Ghazali ini penting untuk dipahami. Istilah ini berbeda dengan yang biasa digunakan oleh sebagian kalangan untuk menuduh pihak lain sesat dan bid'ah. Istilah sesat dan bid'ah yang digunakan al-Ghazali lebih pada persoalan metodologis, bukan soal teologi atau keyakinan yang kemudian mengakibatkan jauh ke neraka.

22 Dengan pernyaan ini, al-Ghazali tampaknya ingin menyatakan bahwa Ibn Hanbal (780-855) tidak salah pada aspek tertentu, tetapi dapat dianggap berbuat bid'ah pada aspek lainnya, karena sebagian pendapatnya menyalahi tradisi dan pemikiran kaum salaf.

Terkait dengan semua persoalan tersebut, masyarakat Islam dapat diklasifikasi dalam dua golongan. *Pertama*, masyarakat awam. Kewajiban orang awam adalah mengikuti (*al-ittiba'*), berpegang pada makna tekstual. Mereka dicegah dari membuat penjelasan berdasarkan atas interpretasi yang tidak dijelaskan para sahabat. Mereka juga dicegah untuk membuat pertanyaan-pertanyaan, dicegah dari mendalami ilmu teologi (*ilm al-kalãm*), dicegah dari pembahasan secara rasional dan dicegah dari penggunaan dalil-dalil yang samar (*al-mutashãbihãt*) dari al-Qur'an maupun al-Sunnah. Ini seperti kasus pada masa khalifah Umar ibn Khathab (634-644),[23] dimana seseorang bertanya tentang dua ayat yang bertentangan, dia langsung digebuk dengan kantong susu dari kulit. Juga seperti pada masa Imam Malik (716-796),[24] ketika beliau ditanya tentang makna *al-istawã* dalam al-Qur'an (QS. Taha, 5). Beliau menjawab bahwa *al-istawã* telah jelas artinya, mengimaninya adalah wajib, bagaimana hakekatnya tidak diketahui, dan mempertanyakannya adalah bid'ah.

Kedua, sebagian kaum akademisi yang mengalami kekacauan teologis. Mereka disarankan untuk melakukan kajian pendalaman sesuai dengan kebutuhan, dengan meninggalkan makna tekstual karena adanya bukti rasional yang pasti. Meski demikian, kelompok ini hendaknya tidak saling mengkafirkan terkait dengan validitas bukti logis (*al-burhãn*) yang digunakan, sebab burhan bukan soal gampang dan mudah dipahami. Upayakan terjadi kesepakatan tentang apa yang dimaksud sebagai bukti logis, kemudian didukung oleh masing-masing kelompok. Jika tidak ada kesepakatan dalam parameter yang digunakan, mereka tidak mungkin bisa menghilangkan perselisihan.

Saya telah menjelaskan adanya lima parameter kebenaran dalam buku "*Al-Qisṭãs al-Mustaqîm*" (Parameter Kebenaran).[25]

---

23 Umar ibn Khathab adalah khalifah kedua dalam al-Khulafa' al-Rayidin yang empat. Dia dikenal sebagai khalifah yang tegas dan rasional. Khalifah Umar menjabat sebagai khalifah selama 10 tahun, tahun 634-644.

24 Imam Malik (716-796), lengkapnya Malik ibn Annas ibn Malik ibn Abi Amir al-Asbahi, lahir dan wafat di Madinah. Beliau adalah pendiri madzhab Maliki, salah satu madzhab fiqh Islam. Imam Malik dikenal berusaha keras menjauhi interpretasi rasional dan sangat teguh menggunakan nash dan tradisi masyarakat Madinah sebagai landasan hukumnya.

25 Kitab ini berisi tentang lima parameter yang menurut al-Ghazali didasarkan atas ajaran al-Qur`an dan al-Sunnah untuk menentukan apakah seseorang telah berlaku benar atau salah, menyimpang

Jika kitab ini dipahami secara benar niscaya dapat meminimalisir perselisihan yang muncul. Lebih dari itu, orang yang mengkajinya akan mengakui bahwa itu berisi doktrin-doktrin keyakinan yang pasti, sehingga mudah untuk bertindak adil dan moderat, disamping dapat menjauhkan perselisihan. Meski demikian, tidak mustahil tetap muncul perbedaan karena ketidakmampuan sebagian orang untuk memenuhi persyaratan-persyaratan yang dibutuhkan, atau karena bersandar pada kecenderungan yang berlaku bukan pada parameter yang benar. Hal ini seperti orang yang mempelajari matrik syair (*ilm al-`arûḍ*) secara sempurna tetapi kemudian bersandar pada persamaan-persamaan irama karena sulitnya menerapkan matrik ke setiap syair, sehingga terjadi kesalahan.

Perbedaan tetap bisa terjadi disebabkan oleh perbedaan premis demonstrative yang digunakan. Seperti diketahui, presmis metode demonstrative (*al-burhãni*) bisa didasarkan atas hasil eksperimen (*tajrîbiyah*), kebenaran umum (*tawãturiyah*) atau lainnya.[26] Bisa jadi sesuatu dianggap sebagai kebenaran umum oleh seseorang tetapi tidak oleh orang lainnya, sesuatu hasil eksperimen berlaku untuk orang tertentu tetapi tidak untuk lainnya. Perbedaan bisa juga disebabkan oleh bercampurnya antara asumsi dan kepastian logis, atau bercampurnya ungkapan dengan kebenaran logis. Saya telah menjelaskan kesalahan-kesalahan seperti ini dalam buku "*Maẖk al-Naẓar fi al-Manṭiq*" (Batu-uji Pemikiran Logis).[27] Siapa yang menguasainya akan dapat

atau tidak. Lima parameter yang dimaksud adalah, (1) *ta`adul* (ekuilibrium), (2) *talâzum* (ekuivalensi), (3) *ta`ânud* (kontradiksi). Neraca ekuilibrium sendiri terdiri atas skala besar (*akbar*), sedang (*ausat*) dan kecil (*asghar*), sehingga totalnya menjadi lima. Abu Hamid Al-Ghazali, "Al-Qisṭãs Al-Mustaqîm," in *Majmû`ah Al-Rasã'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 180–211.

26 Menurut al-Farabi (870-950), premis Burhan harus merupakan pengetahuan primer (*al-maqûlat al-ûla*). Yaitu, premis yang mempunyai tingkat kebenaran pasti. Premis ini terdiri atas dua bagian: prinsip-prinsip primer (*al-mabãdi' al-ûla*) dan aksioma-aksioma keyakinan (*awãil al-yaqîn*).

Hasil eksperimen yang disampaikan al-Ghazali masuk kategori Aksioma keyakinan dalam konsep al-Farabi, dan bisa masuk sebagai premis Burhan. Sementara itu, konsep Kebenaran umum dari al-Ghazali masuk dalam kategori Opini yang diterima (*al-mashhûrãt*) dalam al-Farabi. Konsep ini tidak bisa dijadikan sebagai premis Burhan. Abu Nasr al- Farabi, "Tahsîl Al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness)," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glence, 1962), 13–52.

27 Kitab ini menguraikan secara detail tentang logika dan analogi, mulai tentang istilah-istilah penting yang harus dipahami, persyaratan premis, cara mengambil kesimpulan dan seterusnya. Abu

mengetahui kesalahan-kesalahan berpikirnya dengan mudah.

1. Interpretasi Tanpa Bukti Logis

Sebagian orang ada yang mendasarkan interpretasinya pada asumsi-asumsi atau dugaan-dugaan (*al-ẓunûn*), bukan bukti logis (*al-burhãn*). Orang seperti ini tidak boleh segera dikafirkan tetapi harus dikaji lebih dahulu. *Pertama*, jika interpretasinya tidak terkait dengan soal keyakinan yang prinsipil dan tidak mengakibatkan dampak negative pada masyarakat, maka dia tidak boleh dikafirkan. Hal ini seperti pendapat sebagian kaum sufi, bahwa yang dimaksud dengan Nabi Ibrahim AS melihat bintang, bulan dan matahari, dan yang dimaksud ucapannya "*Ini adalah Tuhanku*" (QS. Al-An'am, 78) adalah bukan makna tekstualnya melainkan substansi-substansi yang bersifat cahaya dan kemalaikatan; wujudnya bersifat rasional, bukan inderawi. Substansi-substansi itu mempunyai beragam tingkat kesempurnaan seperti digambarkan sebagai perbedaan antara bintang, bulan dan matahari. Menurut mereka, Nabi Ibrahim terlalu agung untuk mempercayai suatu benda sebagai Tuhan sehingga perlu menyaksikan keterbenamannnya. Kata mereka, "Apakah kalian akan berpendapat, seandainya bintang, bulan dan matahari tersebut tidak terbenam, Ibrahim akan menganggapnya sebagai Tuhan?. [28]

Orang-orang sufi tersebut juga berargumentasi, bagaimana mungkin yang pertama dilihat Nabi Ibrahim adalah bintang, padahal ada matahari yang lebih terang. Nabi Ibrahim pasti sudah melihatnya. Selain itu, menurut mereka, sebelumnya Tuhan telah menyampaikan, "*Kami perlihatkan kepada Ibrahim kerajaan langit dan bumi*" (QS. Al-An'am, 75), baru kemudian Tuhan menuturkan cerita di atas. Bagaimana mungkin Nabi Ibrahim terkesan dengan

Hamid al- Ghazali, *Mahk Al-Naẓar Fi Al-Manṭiq* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2016).

28 Terlepas dari pemahaman sebagian kaum sufi terhadap QS. Al-An'am 75-78, tetapi sorotan al-Ghazali terhadap interpretasi kaum sufi ini juga patut dikritisi. Sebab, dalam *Ihya*`nya, al-Ghazali bahkan memberi interpretasi lebih jauh soal melihat bintang, bulan dan matahari tersebut. Yaitu, bahwa hal itu adalah perlambang dari tahapan-tahapan yang harus dilalui sekaligus menunjukkan tingkat-tingkat spiritual manusia. Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. III, 499.

Model interpretasi yang sama juga dilakukan al-Ghazali dalam penjelasannya tentang tingkat-tingat cahaya dalam spiritual. Ghazali, "Mishkat Al-Anwār."

kejadian-kejadian fisik keseharian (melihat bintang, bulan dan matahari), padahal telah dibukakan baginya rahasia langit dan bumi.

Interpretasi sebagian kaum sufi seperti di atas hanya berdasarkan dugaan atau asumsi-asumsi, bukan bukti logis. Tentang pendapat mereka bahwa Ibrahim terlalu agung untuk menganggap benda-benda langit sebagai Tuhan, sebenarnya telah dijelaskan bahwa hal itu terjadi ketika masih kanak-kanak. Tidak mustahil bagi seseorang yang bakal menjadi Nabi terbersit pikiran-pikiran seperti itu kemudian bisa mengatasinya dengan cepat. Tidak mustahil pula bahwa bukti-bukti keterbenaman benda-benda langit tersebut baginya adalah lebih jelas daripada bukti-bukti adanya dimensi dan kebendaaan benda langit itu sendiri.

Adapun mengapa bintang-bintang yang pertama kali dilihat Nabi Ibrahim, seperti diriwayatkan, adalah karena beliau sejak kecil disekap di dalam gua dan hanya keluar pada malam hari. Terkait dengan ayat sebelumnya, "*Kami perlihatkan kepada Ibrahim kerajaan langit dan bumi*" (QS. Al-An'am, 75), bisa terjadi bahwa hal itu adalah saat Ibrahim berada pada masa kematangannya, tetapi kemudian Tuhan kembali menceritakan masa kanak-kanaknya. Demikian, hal ini dan sejenisnya adalah asumsi-asumsi yang disangka sebagai bukti-bukti rasional oleh sebagian orang yang tidak mengetahui hakekat dan syarat-syarat berpikir demonstrative.[29] Itulah jenis interpretasi sebagian kaum sufi.

Contoh lain adalah interpretasi sebagian kaum sufi tentang terompah dan tongkat, dalam firman Allah "*Lepaskan kedua terompahmu*" (QS. Thaha, 12) dan "*Lemparkan tongkat yang ada di tanganmu*" (QS. Thaha, 69). Interpretasi-interpretasi mereka ini, yang didasarkan atas asumsi-asumsi dan bukan bukti rasional, tidak terkait dengan prinsip-prinsip keyakinan. Karena itu, mereka tidak boleh dikafirkan dan tidak boleh disebut sebagai

---

29 Di sini al-Ghazali beberapa kali mengkritik metode interpretasi sebagian kaum sufi dan menganggapnya hanya didasarkan atas asumsi atau dugaan, bukan bukti rasional. Akan tetapi, al-Ghazali sendiri juga menggunakan dugaan atau asumsi sebagai dasar kritiknya, bukan bukti logis.

pembuat bid'ah. Meski demikian, interpretasi mereka ini tidak boleh disampaikan kepada khalayak umum karena dapat mengakibatkan kekacauan berpikir masyarakat. Jika disebarkan, pencetusnya dapat disebut sebagai pembuat bid'ah.[30]

Hal yang mirip dengan di atas adalah pendapat kaum Bathiniyah, bahwa anak sapi Samiri harus ditakwilkan. Sebab, menurut mereka, bagaimana mungkin dalam khalayak tersebut tidak ada seorangpun yang berakal yang mengetahui bahwa sesuatu yang dibuat dari emas itu tidak mungkin sebagai Tuhan. Pendapat ini juga didasarkan atas asumsi atau dugaan belaka. Sebab, tidak mustahil sekelompok masyarakat secara keseluruhan berpendapat seperti itu sebagaimana para penyembah berhala. Kenyataan bahwa hal itu jarang terjadi tidak menunjukkan sebuah kepastian.

Kedua, jika interpretasinya terkait dengan prinsip-prinsip keyakinan yang pokok dan mereka berpindah dari makna tekstualnya tanpa bukti logis (*al-burhãn*), maka wajib dikafirkan. Misalnya, orang yang mengingkari kebangkitan jasmani dan hukuman fisik di akherat,[31] hanya semata didasarkan atas

30 Ibn Rusyd (1126-1198) juga menyatakan seperti ini. Menurutnya, makna-makna takwil benar-benar hanya untuk kalangan yang memahaminya dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, apalagi masyarakat awam. Sebab, orang awam yang tidak memahami maknanya, karena takwil membutuhkan kemampuan nalar tertentu, dapat terjerumus dalam kekafiran, jika takwil tersebut terkait dengan prinsip keimanan. Ahmad Ibn Rushd, "Faṣl Al-Maqāl Wa Taqrĩr Mā Bain Al-Sharĩ`ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittiṣāl," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), 13–38.

31 Meski al-Ghazali mendukung kebangkitan jasmani di akherat, tetapi dia juga menyatakan bahwa yang menerima pahala dan dosa, nikmat dan siksa, adalah jiwa manusia, bukan badan. Artinya, al-Ghazali secara tidak langsung sebenarnya juga mengakui bahwa kebangkitan di akherat bersifat ruhani, bukan jasadi, karena nikmat dan sika terkait dengan jiwa bukan jasad. Abu Hamid al- Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 418–28.

Al-Ghazali dalam kesempatan lain bahkan menyatakan bahwa soal nikmat surge tidak hanya dapat dipahami secara material empiric, tetapi juga inderawi, imajinasi dan rasional. Artinya, interpretasi kaum filosof tentang ukhrawi yang tidak bersifat material physically mestinya juga bisa diterima. Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Maḍnûn Bih Alã Ghair Ahlih," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 334–58.

Karena itu, Ibn Rusyd menolak tuduhan kufur al-Ghazali terhadap kaum filosof terkait soal ke-

asumsi-asumsi tanpa bukti rasional yang pasti. Mereka ini harus dikafirkan karena tidak ada bukti rasional atas tidak mungkinnya mengembalikan ruh kepada jasad. Pendapat seperti itu sangat berbahaya bagi agama sehingga harus dikafirkan, termasuk pendapat-pendapat yang serupa dari kalangan ahli filsafat. Juga harus dikafirkan pendapat sebagian dari ahli filsafat yang menyatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui kecuali diri-Nya sendiri dan hal-hal yang universal (*al-kulliyat*); hal-hal yang particular (*al-juz`iyat*) yang terkait dengan pribadi-pribadi, Tuhan tidak mengetahuinya.[32] Pendapat seperti itu adalah pendustaan yang jelas kepada Rasul, juga tidak termasuk dalam lingkup lima tingkat interpretasi yang saya jelaskan di atas. Kenyataannya, dalil-dalil al-Qur'an dan hadits yang memberi pemahaman kepada pengumpulan jasad-jasad, juga yang menunjukkan bahwa pengetahuan Tuhan mencakup semua secara terperinci yang terjadi pada pribadi-pribadi, sangat banyak dan lebih dari cukup, dan dalil-dalil tersebut tidak butuh interpretasi. Orang-orang itupun tahu bahwa dalil-dalil tersebut tidak termasuk yang perlu dipahami secara interpretatif.

Akan tetapi, menurut mereka, karena kebanyakan manusia tidak mampu memahami kenyataan akherat yang bersifat rasional (*al-ma'ãd al-aqli*), maka Rasul memberi penjelasan-penjelasan material seperti di atas. Juga, karena demi kebaikan manusia agar merasa perilakunya selalu diawasi oleh Allah maka diajarkan sesuatu yang menjadi kebaikan mereka, meski keadaan yang sebenarnya tidak seperti yang disabdakan.[33] Pendapat seperti

bangkitan ruhani. Menurutnya, paham kebangkitan ruhani di akherat (bukan kebangkitan jasadi seperti pandangan kaum Asy'ari), bukan hanya melulu pandangan kaum filosof melainkan juga kaum sufi. Jika paham kebangkitan ruhani dari kaum sufistik dapat diterima kenapa pendapat yang sama dari kaum filosof harus ditolak? Ahmad Ibn Rushd, *Tahāfut Al-Tahāfut*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968). 873.

32 Pernyataan bahwa Tuhan hanya mengetahui yang universal, bukan termasuk yang partikuler, yang kemudian dikafirkan al-Ghazali ini, sebenarnya bukan pendapat kaum filosof melainkan kesimpulan al-Ghazali sendiri berdasarkan analisisnya terhadap teori emanasi dalam pemikiran filsafat. Kesimpulan al-Ghazali ini pada fase berikutnya dikoreksi oleh Ibn Rusyd (1126-1198) dan Ibn Rusyd menolak tuduhan kufur kepada kaum filosof. Ibn Rusyd menilai tuduhan kufur al-Ghazali tidak punya dasar kuat. Ibn Rushd, "Faşl Al-Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al-Sharī`ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittişāl." 22.

33 Ini mengingatkan pada suatu ajaran bahwa tidak semua kebohongan adalah dosa atau dilarang. Ada kebohongan tertentu yang dapat ditoleransi, yaitu

ini adalah kebatilan yang nyata karena merupakan pendustaan secara terang-terangan kepada Rasulullah, kemudian dicari alasan bahwa Rasul tidak berdusta. Kita harus mengagungkan dan menjaga kedudukan Rasul dari kehinaan seperti itu. Sebab, dalam menguncapkan kebenaran dan menyampaikan kebaikan untuk public harus bebas dari kebohongan.

Sikap seperti di atas adalah tingkatan pertama dari zindiq. Tingkat ini berada di antara posisi Muktazilah dan zindiq mutlak. Muktazilah sendiri secara metodologis sebenarnya mirip dengan kaum filsafat kecuali satu hal. Yaitu, bahwa Muktazilah tidak membenarkan adanya kebohongan pada Rasul meski dengan alasan-alasan seperti di atas. Kaum Muktazilah berpendapat bahwa hal-hal yang bersifat tekstual harus ditakwilkan, meski ada bukti rasional (*dalil al-burhãn*) yang menunjukan kebalikannya. Sementara itu, kaum filsafat tidak membatasi diri untuk mentakwilkan teks-teks yang dapat ditakwilkan; semuanya dapat ditakwilkan dengan takwil dekat maupun jauh.

Adapun zindiq mutlak adalah mengingkari keyakinan adanya hari pembalasan (*al-ma'ãd*), secara inderawi maupun rasional. Derajat zindiq paling tinggi adalah mengingkari adanya Sang Pencipta atau atheis. Sementara itu, orang yang menerima adanya hari pembalasan hanya sebagai yang bersifat rasional sehingga menolak kenikmatan dan kesengsaran inderawi, atau orang yang menerima adanya Sang Pencipta tetapi mengingkari pengetahuan-Nya yang terperinci terhadap objek-objek pengetahuan, maka disebut zindiq terbatas. Sebab, mereka pada dasarnya masih mengakui kebenaran para nabi meski mereka juga mengakui kebenaran-kebenaran lain yang asumtif.

Terkiat dengan istilah zindiq dalam sabda Rasul, "*Umatku akan terpecah menjadi tujuh puluhan golongan, semuanya masuk surge kecuali kaum zindiq dan mereka satu golongan*", hanya Allah yang tahu. Secara tekstual hadits ini menunjukkan bahwa golongan zindiq adalah bagian dari umat Rasulullah karena beliau bersabda "*Umatku akan terpecah…*". Orang yang mengingkari kenabian

kebohongan yang dilakukan untuk kebaikan atau mendamaikan perseturuan. Sabda Rasul, "Tidak termasuk kebohongan, kata-kata yang digunakan untuk mendamaikan dua orang yang berseteru". Muhammad ibn Umar al Nawawi, *Qãmi' Al-Ṭughyãn* (Surabaya: Maktabah al-Nabhan, n.d.). 26.

Rasulullah tidak termasuk umat beliau. Begitu juga orang yang mengingkari hari pembalasan dan adanya Sang Pencipta, karena dia berarti mengingkari kerasulan Muhammad SAW. Orang seperti ini beranggapan bahwa kematian adalah ketiadaan dan bahwa semesta tercipta dengan sendirinya tanpa Sang Pencipta sehingga mereka tidak percaya kepada Tuhan dan hari akhir.[34] Pandangan mereka terhadap kenabian juga tidak jelas (*talbîs*), sehingga tidak mungkin mengkategorikan mereka sebagai umat nabi Muhammad. Inilah yang dimaksud zindiq dalam umat Islam dan tidak ada pengertian lain kecuali yang telah saya jelaskan

E. Iman: Pokok dan Varian

Ketentuan tentang apa yang boleh dan tidak boleh dikafirkan butuh penjelasan yang panjang. Persoalan ini menuntut uraian detail dari setiap paham dan madzhab, mulai dari kepelikan masing-masing, dalil-dalil yang dipakai, metode interpretasi yang digunakan sampai analisis tentang sejauh mana validitas penafsiran yag dilakukan. Ini tidak selesai dalam beberapa jilid buku. Meski demikian, saya berharap kalian puas dengan satu pesan (*al-waşiyat*) dan satu kaidah (*al-qãnûn*) singkat berikut.

Pesan (*al-wasiyat*), hendaknya kalian tidak mudah mengkafirkan orang yang mengaku Islam (*ahl al-qiblat*). Yaitu, mereka yang mengucapkan "Lailaha illallah Muhammad Rasulullah" (Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah), tanpa merusak artinya. Maksud tanpa merusak artinya adalah mereka membolehkan adanya kebohongan bagi Rasulullah, baik dengan alasan atau tanpa alasan tertentu. Sebab, mengkafirkan orang lain mengandung bahaya, sedang bersikap diam tidak menimbulkan dampak apapun.

Kaidah (*al-qãnûn*), hendaknya kalian tahu bahwa wilayah keimanan terdiri atas dua bagian, yaitu wilayah prinsip (*al-uşûl*) dan cabang atau varian (*al-furû'*). Pokok keimanan hanya tiga:

34 Dalam tradisi filsafat Barat, salah satu tokoh yang dianggap berpikiran seperti ini adalah Georges Politzer (1903-1943), seorang filosof Perancis dan salah satu tokoh pemikir teori Marxisme. Menurutnya, alam semesta tidak diciptakan melainkan ada dengan sendirinya, ada sejak dulu dan akan terus ada selamanya. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

iman kepada Allah, iman kepada Rasulullah dan iman kepada hari pembalasan. Selain tiga ini adalah varian, dan prinsipnya tidak boleh terjadi pengkafiran dalam soal varian (*al-furû'*), kecuali jika terjadi pengingkaran terhadap suatu ajaran yang diketahui secara mutawatir berasal dari Rasullah. Meski demikian, masalah inipun ada perbedaan pendapat, seperti dalam fiqh. Karena itu, paling keras adalah tudingan bid'ah (*al-bid'ah*) seperti paham yang salah berkaitan dengan soal *imamah* dan hal ihwal para sahabat.

Keyakinan tentang imamah, termasuk soal syarat-syaratnya dan lainnya, sedikitpun tidak mengharuskan adanya pengkafiran. Ibn Kisan (w. 711),[35] misalnya menolak prinsip imamah tetapi dia tidak mengkafirkan mereka yang menyakininya. Karena itu, jangan mengkafirkan kelompok yang mengusung soal imamah dan mengkaitkan imamah dengan keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya. Juga jangan ikut-ikutan sikap orang-orang yang suka mengkafirkan mereka yang menyakini imamah. Itu sikap yang berlebihan, sebab secara prinsipil sikap dan keyakinan mereka tidak termasuk pendustaan kepada Rasulullah.[36]

Hal itu berbeda dengan jika terjadi pendustaan kepada Rasul, meski hanya soal varian (*al-far'*). Misalnya, orang yang menyatakan bahwa Kakbah (*al-bait*) yang di Makkah adalah bukan Kakbah yang diperintahkan Tuhan untuk diziarahi saat haji. Pernyataan ini adalah kekafiran, karena dia mengingkari kesaksian Rasulullah tentang Kakbah yang telah diterima secara mutawatir. Jika dia tetap mengingkari kesaksian Rasulullah bahwa *al-bait* itu benar-benar adalah Kakbah, pengingkarannya adalah sia-sia, kecuali jika hal tersebut terjadi pada masa awal-awal Islam yang baginya mungkin hal tersebut bukan mutawatir. Hal yang sama adalah seperti orang yang menyatakan bahwa Aisyah RA (614-678) telah melakukan perbuatan keji,[37] maka dia

35 Ibn Kisan (w. 711), lengkapnya Thawus ibn Kisan al-Yamani adalah tokoh dari kalangan tabi'in dikenal sebagai seorang sufi dan ahli tafsir. Dia adalah murid Ibn Abbas (619-687) di Makkah. Tahun lahir Ibn Kisan tidak diketahui.

36 Keyakinan terhadap imamah dikenal sebagai salah satu prinsip keimanan dalam madzhab Syiah. Syiah mengenal adanya 5 rukun Iman: Tauhid, Keadilan, Kenabian, Hari Pembalasan dan Imamah. Meski tidak menyebut kata Syiah secara eksplisit, tetapi dengan pernyataannya ini al-Ghazali yang Sunni tampak sangat toleran dan dapat menerima perbedaannya dengan kaum Syiah.

37 Ini terkait dengan kejadian yang dikenal dengan istilah hadits ifki, fitnah atau tuduhan bah-

adalah kafir. Pernyataan tentang Aisyah tersebut dan yang serupa dinilai sebagai kekafiran karena berarti telah mendustakan Rasul dan menyalahi sesuatu yang mutawatir, yaitu bahwa al-Qur'an telah menyatakan kebersihannya.[38]

Adapun mengingkari sesuatu yang berasal dari hadits-hadits *ahãd* (bukan mutawatir), pelakunya tidak boleh dikafirkan. Semetara itu, jika mengingkari sesuatu yang ditetapkan berdasarkan *ijma'* (kesepakatan ulama), harus dikaji lebih dahulu. Sebab, ketentuan ijma sebagai dasar hukum masih ada perdebatan dan kesulitan. Ibrahim al-Nazham (775-845) misalnya,[39] menolak ijma sebagai dasar argument yang prinsipil. Dengan demikian, ijma sebagai dasar argument masih diperselisihkan, sehingga ijma masuk kategori cabang.

Kembali pada tiga persoalan yang prinsip di atas (iman kepada Allah, rasul dan hari pembalasan). Jika dalam tiga masalah ini tidak ada kemungkinan interpretasi, disampaikan secara mutawatir, dan tidak ada bukti rasional yang dapat memberikan pengertian kebalikannya, maka mengingkari hal-hal tersebut adalah kedustaan yang nyata. Contohnya seperti saya sebutkan di atas, yaitu tentang dikumpulkannya jasad-jasad orang mati, adanya surge dan neraka, dan bahwa pengetahuan Tuhan melingkupi perincian segala sesuatu.

Selanjutnya, jika hal itu masih memungkinkan adanya interpretasi meski dengan pengertian metaforis yang jauh, maka harus dilihat apakah ada bukti logis (*al-burhãn*) yang mendukung. Jika ada, maka dapat mengikuti penalaran rasional tersebut. Meski demikian, perlu dilihat dampaknya negatifnya. Jika penjelasan interpretasi tersebut justru memunculkan dampak

wa sayyidah Aisyah telah berbuat selingkuh. Riwayat tentang kejadian ini silahkan lihat dalam kitab-kitab Tafsir, pada QS. Al-Nur, 11. Misalnya, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* karya Ibn Katsir dan *Tafsir al-Munir* karya Imam Nawawi.

38 Allah membersihkan nama baik sayyidah Aisyah dengan menurunkan QS. Al-Nur, 11. "Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golonganmu juga. Janganlah kamu kira berita bohong itu buruk bagimu bahkan ia adalah baik bagimu. Setiap orang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakan dan siapa di antara mereka yang mengambil bagian yang terbesar dalam penyiaran berita bohong itu, baginya adzab yang besar".

39 Ibrahim al-Nazham (775-845), lengkapnya Abu Ishaq Ibrahim ibn Sayyar ibn Hani al-Nazham, adalah salah satu tokoh Muktazilah angkatan awal. Dia adalah pengikut madzhab Hanafi dalam bidang fiqh. Al-Nazham dikenal sebagai tokoh yang menolak ijma sebagai dasar hukum.

negative pada masyarakat karena kekurangmampuan mereka untuk memahaminya, maka membeberkan hasil interpretasi kepada mereka adalah bid'ah. Sebaliknya, jika tidak memberikan dampak negative tetapi interpretasinya tidak didasarkan atas bukti logis (*al-burhãn*) yang kuat, seperti pengingkaran kaum Muktazilah terhadap kemungkinan melihat Tuhan di akherat, maka itu termasuk bid'ah tetapi bukan kekafiran.

Adapun tentang sesuatu yang dapat menimbulkan dampak negatif, ini masuk lingkup ijtihad. Maksudnya, ada yang mengakibatkan pada kekafiran, ada yang tidak. Termasuk yang dapat menyebabkan kekafiran, misalnya, pengakuan seorang ahli tasawuf bahwa maqamnya di sisi Tuhan telah membuat dirinya tidak berkewajiban shalat, tidak lagi haram meminum minuman keras, tidak haram berbuat maksiat dan boleh menerima harta haram dari penguasa. Tidak diragukan, orang seperti ini harus dihukum mati,[40] meski penilaian apakah dia akan kekal di neraka atau tidak masih butuh kajian lebih mendalam. Menghukum mati orang yang mengaku seperti ini lebih besar pahalanya dibanding membunuh seratus orang kafir, sebab pengakuannya sangat berbahaya bagi agama karena dapat mendorong sikap permisif. Sikap orang seperti ini bahkan lebih berbahaya daripada kaum permisif sendiri, karena kaum permisif telah jelas posisinya sehingga mudah diantisipasi, sedang orang seperti ini justru merusak Islam dari dalam, menghancurkan syareat dengan syareat. Dengan keyakinan maqamnya di sisi Tuhan, dia menjadi tidak merasa berbuat salah, melainkan hanya membuat pengecualian dari ketentuan umum. Baginya kewajiban hanya dibebankan kepada mereka yang tidak mencapai maqam seperti dia. Lebih dari itu, dia mungkin bisa mengklaim bahwa perbuatan dosa dan maksiat yang dilakukan hanya dari segi lahirnya, tetapi hatinya tetap suci. Jika klaim-klaim seperti ini tidak dihentikan, orang-orang fasiq juga akan membuat klaim seperti itu sehingga ketentuan-ketentuan agama menjadi rusak.

---

40 Ini mengingatkan pada beberapa tokoh sufi yang dihukum mati karena pernyataan-pernyataann-ya dinilai menyimpang dan merupakan kekufuran. Antara lain, al-Hallaj (858-922), al-Hamadani (1098-1131) dan Suhrawardi (1155-1191), juga Syeih Siti Jenar atau Syeikh Lemah Abang di Jawa. Catatan ini tidak bermaksud menyatakan bahwa pengakuan beberapa tokoh ini sebagai kekafiran, melainkan bahwa pengakuan mereka sering disalahpahami atau dianggap sebagai kekafiran oleh pihak lain.

Walhasil, vonis kekafiran hendaknya benar-benar didasarkan atas ketentuan yang pasti, karena secara syareat kekafiran mengakibatkan diperbolehkannya perampasan harta, hukuman mati dan kekekalan di neraka. Karena itu, proses penjatuhan hukum kafir tidak bisa disamakan dengan penentukan hukum fiqh yang kadang didasarkan pada *nash* yang pasti (*al-qaṭ'i*), kadang didasarkan atas asumsi (*al-ẓan*), bahkan kadang oleh sesuatu yang masih meragukan. Dalam soal keyakinan, sesuatu yang meragukan sama sekali tidak dapat digunakan untuk mengkafirkan; itu adalah perilaku orang bodoh.

Satu lagi yang harus diperhatikan, bahwa ada orang yang berbeda dan menyalahi *nash* mutawatir dengan alasan bahwa nash tersebut dapat diinterprasikan. Dia kemudian melakukan interpretasi dan membeberkan hasil interpretasinya kepada khalayak ramai sehingga mengacaukan masyarakat. Ini bisa dimasukkan dalam kekafiran, bukan karena interpretasinya yang jauh atau dekat, tetapi karena kekacauan pikirannya dan menyebarkan kekacauan berpikir masyarakat.[41] Pelakunya disebut pendusta agama, meski dia mengaku hanya membuat interpretasi. Contohnya, sebagian kaum Bathiniyah yang menyatakan bahwa maksud Allah Maha Esa adalah bahwa Dialah yang menciptakan dan memberikan keesaan; maksud Allah Maha Mengetahui adalah bahwa Dialah yang menciptakan dan memberikan pengetahuan; maksud Allah Maha Ada adalah bahwa Dialah yang menciptakan dan memberikan ada. Adapun Tuhan sebagai Yang Maha Esa dalam Dzat-Nya, Tuhan Maha Ada dan Maha Mengetahui dalam arti bahwa Dia mempunyai sifat-sifat seperti itu, tidak diakui oleh mereka. Ini termasuk kekafiran yang nyata, karena pengertian yang mereka sampaikan tidak termasuk hasil dari metode interpretasi yang benar, dan Bahasa Arab sama sekali tidak pernah mengandung pengertian seperti itu. Jika Allah disebut Maha Esa karena Dia yang menciptakan keesaan, maka Allah juga harus disebut Maha Tiga dan Maha Empat, karena Dia mampu menciptakan bilangan-bilangan itu. Pemahaman-pemahaman seperti adalah kepalsuan, bukan

41 Di bagian lain al-Ghazali menyatakan bahwa kesalahan berpikir seperti ini tidak dapat dikafirkan, tetapi perilakunya yang menyebarkan ide-ide aneh kepada khalayak dapat disebut bid'ah.

interpretasi (*al-ta`wîl*) yang benar.[42]

F. Ketentuan Pengkafiran

Boleh tidaknya mengkafirkan pihak lain harus memperhatikan beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*, ayat al-Qur'an yang menjadi dasar untuk mengkafirkan, apakah bisa diinterpretasi atau tidak? Jika dilakukan interpretasi, apakah hasil interpretasinya merupakan interpretasi yang jauh atau dekat? Mengetahui sesuatu bisa diinterpretasikan atau tidak, bukan perkara mudah. Di sini butuh kemahiran dalam Bahasa Arab, paham prinsip-prinsipnya, paham kebiasaan orang Arab dalam penggunaan ungkapan-ungkapan metaforis, serta paham metode-metode mereka dalam pembuatan perumpamaan-perumpamaan (*al-`amthãl*).

Kedua, terkait dengan hadits yang digunakan untuk mengkafirkan, apakah mutawatir atau *ah̲ãd* atau hanya berdasarkan ijma semata.[43] Jika berdasarkan hadits mutawatir, apakah hadits tersebut benar-benar memenuhi syarat mutawatir? Bisa jadi suatu hadits sangat popular (*al-mashhûr*) tetapi tidak mutawatir.[44] Ketentuan mutawatir adalah bahwa hadits tersebut tidak mengandung keraguan sama sekali, seperti riwayat adanya para nabi, adanya negeri-negeri yang terkenal dan lainnya, yang diriwayatkan secara mutawatir dari zaman ke zaman. Karena itu, harus diperiksa, apakah ada kemungkinan nilai kemutawatiran hadits tersebut berkurang pada masa tertentu? Syarat mutawatir lagi adalah bahwa para rawi hadits tersebut tidak mengandung kemungkinan berbohong, seperti al-Qur'an yang diriwayatkan secara mutawatir.

Untuk memahami mutawatir atau tidaknya sebuah hadits dibutuhkan pengetahuan yang mendalam tentang sejarah dan

42 Ini mengingatkan saya pada seorang tokoh di tanah air yang pernah menyampaikan bahwa Tuhan adalah atheis karena Tuhan sendiri tidak bertuhan.

43 Pengertian hadits mutawatir, hadits ahad dan seterusnya silahkan lihat dalam buku-buku ilmu hadits (*ulūm al-hadith*).

44 Mutawatir dan masyhur adalah dua hal yang berbeda. Mutawatir berkaitan dengan validitas dan kualitas, sedang masyhur berhubungan dengan popularitas. Al-Farabi (870-950) menyatakan bahwa sesuatu yang popular belum tentu valid. Karena itu, validitas premis dalam silogisme bagi al-Farabi tidak dapat diukur berdasarkan popularitasnya.

situasi-situasi generasi masa lalu. Juga dibutuhkan buku-buku hadits dan riwayat para periwayatnya (*al-rijãl al-hadîth*), termasuk motif mereka dalam mengutip berbagai ucapan. Bisa terjadi, suatu hadits mempunyai bilangan mutawatir dalam setiap kurun, tetapi tetap tidak bisa dijadikan rujukan, karena diduga kuat adanya ikatan di antara sekelompok orang untuk bersepakat tentang sesuatu, terutama setelah munculnya fanatisme madzhab. Misalnya, klaim kaum Rafidlah bahwa ada hak imamah untuk Ali ibn Abi Thalib (601-661). Menurut mereka, hadits yang digunakan adalah mutawatir, tetapi mutawatirnya lebih dikarenakan kuatnya kesepakatan di antara mereka untuk menegakkan kebohongan dan mempertahankannya.[45]

Adapun jika berdasarkan ijma, ini lebih rumit. Sebab, syarat adanya ijma adalah berkumpulnya para pemegang otoritas (*ahl al-halli wa al-aqdhi*) di suatu tempat. Setelah itu mereka membuat kesepakatann tentang suatu perkara dengan dinyatakan dalam suatu kalimat yang jelas, dan mereka tetap berpegang pada kesepakatan tersebut. Atau, seorang pemimpin mengirim surat kepada para ahli (*ahl al-halli wa al-aqdhi*) di seluruh wilayah,

45 Menurut madzhab Syiah, hadits-hadits yang menunjukkan hak imamah Ali ibn Abi Thalib, sang menantu Rasul, sangat banyak. Sekedar untuk diketahui, hadits-hadits yang mereka klaim ternyata juga tercatat dalam kitab-kitab hadits Sunni.

Antara lain, *Pertama*, hadits yang dikenal istilah hadits manzilah, "*Posisi Ali denganku sama seperti posisi Harun dengan Musa, hanya tidak ada Nabi sesudahku*". Shahih al-Bukhari, no. 4416; Shahih Muslim, no. 2404; Sunan al-Tirmidzi, no. 3724; Sunan Ibn Majah, no. 115.

Kedua, beberapa kejadian pada awal Islam. Rasul menyampaikan, "*Ali adalah saudaraku, wasiatku dan khalifahku untukmu. Taatilah dia*". Lihat Tafsir al-Munir, II (Semarang, al-Maarif, tt), 118; Tafsir al-Qur'an al-Azhim, III (Mesir, Bab al-Halabi, tt), 49-52.

Ketiga, kasus rampasan perang Yaman. Rasul menyatakan, "*Ali adalah bagian dariku dan aku bagian dari Ali. Dia adalah pemimpin sesudahku*". Sunan al-Tirmidzi, no. 3719; Sunan Ibn Majah, no. 119; Musnad Ahmad. No. 17505 dan 17510.

Keempat, hadits Ghadir Khum, "*Siapa yang menjadi aku sebagai pemimpinnya, maka Ali adalah pemimpinnya juga*". Sunan al-Tirmidzi, no. 3713; Sunan Ibn Majah, no. 121; Musnad Ahmad, no. 641 dan 950.

Khusus terkait keharusan mengikuti ahli bait Rasul, ada hadits "*Aku tinggalkan kepada kalian dua hal, yang kamu tidak akan tersesat jika berpegang teguh kepada keduanya: Kitabullah dan Ahli baitku*". Shahih Muslim, no. 2408 dan Sunan Tirmidzi, no. 3786.

Hadits ini berbeda dengan hadits lain yang popular dalam masyarakat Sunni, yaitu "Aku tinggalkan kepada kalian dua hal, yang kamu tidak akan tersesat jika berpegang teguh kepada keduanya: Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya" (al-Muwatha, no. 2618).

kemudian sang pemimpin mengambil keputusan tertentu berdasarkan atas fatwa-fatwa mereka, jika ada kesepakatan yang jelas dan tidak akan muncul perselisihan sesudahnya. Jika ada kemungkinan berselisih pada masa berikutnya, maka ijma tersebut hanya sebuah kesepakatan yang tidak mengikat. Tidak ada larangan bagi seseorang untuk berbeda pendapat dengan kesepakatan tersebut. Jika seperti ini, maka ijma tidak bisa menjadi dasar untuk mengkafirkan pihak lain.[46]

Ketiga, terkait dengan orang yang dikafirkan. Apakah orang tersebut telah menerima hadits-hadits mutawatir terkait dengan perilakunya, atau hanya menerima hasil ijma atau fatwa. Seperti diketahui, tidak ada orang yang langsung paham hadits-hadits mutawatir sejak lahir, paham bagian-bagian yang telah disepakati ulama (ijma) dan bagian yang diperselisihkan (khilafiyah). Semua harus dipelajari setahap demi setahap dan tidak bisa dipahami hanya dengan membaca satu dua buku. Abu Bakar al-Farisi (w. 917) pernah menulis buku tentang masalah ijma,[47] tetapi kemudian dibantah oleh banyak orang karena sebagian isinya masih diperselisihkan (belum merupakan ijma). Tegasnya, orang yang menyalahi ijma karena tidak mengetahui telah terjadinya ijma, maka dia hanya salah dan bodoh tetapi bukan mendustakan Rasul, sehingga tidak boleh dikafirkan.

Keempat, terkait dengan pemikiran orang yang dikafirkan, apakah pemahamannya memenuhi argument logis (*al-burhãn*) atau tidak. Ini butuh uraian panjang yang tidak cukup ditulis dalam beberapa jilid buku. Penjelasan saya dalam "*al-Qisṭãs al-Mustaqîm*" dan "*Maẖk al-Naẓar*" adalah contoh kecil soal itu. Kecenderungan sebagian besar ahli fiqh atau orang sekarang adalah merasa cukup dengan syarat-syarat Burhan yang

46 Dalam kesempatan lain al-Ghazali membagi Ijma dalam dua bagian, yaitu Ijma tam dan Ijma ghair tam. Ijma tam (ijma sempurna) adalah sesuatu yang telah disepakati oleh seluruh mujtahid lintas madzhab. Ijma ini mempunyai kekuatan hukum mengikat. Contah, kewajiban shalat lima waktu. Mengingkari ijma tam ini mengakibatkan kekufuran.

Ijma ghair tam (ijma tidak sempurna) adalah sesuatu yang hanya disepakati oleh sebagian mujtahid, tidak lintas madzhab. Ijma ini tidak mengikat. Orang yang menolak ijma ghair tam tidak mengakibatkan kekufuran.

47 Abu Bakar al-Farizi (w. 917), nama lengkapnya Abu Bakar Ahmad ibn al-Husain ibn Sahal al-Farizi. Beliau termasuk mujtahid madzhab Syafii. Karyanya yang terkenal adalah *Kitab al-Ijmâ`, Kitab al-Khilâf, Kitab al-Intiqâd, al-Usūl* dan *al-`Uyun ala Masâ'il al-Rabî`.*

sederhana, padahal mereka harus mengetahui detailnya. Jika persyaratan logis (*al-burhãn*) terpenuhi secara sempurna, maka boleh melakukan interpretasi meski berupa interpretasi yang jauh. Sebaliknya, jika tidak terpenuhi secara sempurna, maka hanya boleh melakukan interpretasi dekat.[48]

Kelima, terkait dengan dampak negatifnya, apakah pemahaman atau interpretasi orang tersebut dapat menimbulkan bahaya besar pada agama? Jika tidak menimbulkan bahaya, maka tidak ada yang perlu dikhawatirkan, meskipun pendapat tersebut terdengar ganjil. Misalnya, pendapat tentang imam yang dinantikan. Imam yang dimaksud sekarang masih bersembunyi di Sardab,[49] dan dinantikan keluarnya. Pendapat seperti ini tampak ganjil tetapi tidak mengandung bahaya apapun pada agama, kecuali pada mereka yang mempercayainya. Mereka mungkin setiap hari akan keluar dari kampungnyna untuk menyongsong sang imam, sampai akhirnya kembali pulang dengan hati kecewa. Ini sekedar contoh. Intinya, tidak perlu terjadi pengkafiran terhadap setiap ketololan seperti itu, meskipun jelas palsu dan ganjil.

Akhirnya, jika kalian paham bahwa syarat-syarat diperbolehkan pengkafiran adalah seperti di atas, maka kalian tahu bahwa orang yang tergesa mengkafirkan orang lain karena menyalahi ajaran al-Asyari (873-935) misalnya, atau berbeda dengan tokoh tertentu, maka dia adalah orang dungu dan semboro. Bagaimana seorang ahli fiqh misalnya, mengkafirkan orang lain semata berdasarkan ilmu fiqhnya? Jika ada ahli fiqh yang hanya sibuk dengan ilmunya kemudian mengkafirkan orang lain maka jangan kalian hiraukan. Jangan biarkan hati dan mulutmu sibuk melayani orang seperti itu. Perdebatan dengan orang seperti itu hanya kebodohan, dan hanya melahirkan perselisihan. Mereka adalah bodoh yang mestinya tidak mengeluarkan fatwa atau gampang mengkafirkan pihak lain sehingga tidak memunculkan perselisihan dan pertentangan di antara umat manusia.

---

48 Pernyataan al-Ghazali ini mengajarkan bahwa orang yang salah berpikir atau keliru secara metodologis tidak boleh dikafirkan. Jika merujuk pada uraian sebelumnya, orang tersebut hanya bisa dianggap sesat secara metodologis, tetapi bukan teologis.

49 Daerah ini sekarang masuk wilayah Nayriz, Propinsi Fars, Iran.

1. Kaum Teolog

Salah satu kelompok yang berlebihan dan gampang mengkafirkan pihak lain adalah kaum teolog (*al-mutakallimîn*). Mereka berpandangan bahwa siapapun yang tidak memahami ilmu teologi (*ilm al-kalãm*) dan tidak mengetahui prinsip-prinsip syareat dengan menggunakan dalil-dalil sebagaimana yang dirumuskan dalam teologi, dianggap kafir.

Orang yang berbuat seperti itu telah melakukan dua kesalahan. Pertama, orang tersebut telah menyempitkan rahmat Tuhan yang luas kepada para hamba-Nya. Mereka menjadikan surge hanya untuk kelompoknya sendiri.[50] Kedua, orang tersebut tidak paham tentang sesuatu yang telah mutawatir dari Rasulullah. Pada masa Rasul dan sahabat, penilaian sebagai seorang muslim dari masyarakat Arab yang kurang beradab, yang awalnya adalah para penyembah berhala, tidak berdasarkan pada penguasaan mereka atas dalil-dalil yang njlimet seperti dalam teologi. Karena itu, orang yang menyatakan bahwa iman hanya dapat tumbuh dari kajian ilmu teologi berdasarkan dalil-dalil abstrak dan pembahasan-pembahasan sistematis, maka dia benar-benar telah membuat bid'ah.[51]

Iman pada dasarnya adalah cahaya yang dipancarkan Tuhan ke dalam hati seseorang sebagai karunia dan hadiah dari-Nya. Prosesnya bisa berasal dari kesadaran diri dalam hati, bisa disebabkan oleh mimpi, bisa karena menyaksikan perilaku seorang tokoh agama dan pancaran sinar pribadinya yang bagus saat bergaul dengannya atau dalam majlis-majlisnya, atau bisa juga oleh sesuatu tertentu. Seorang Arab Badui pernah datang kepada Rasul untuk menantang debat. Saat mata orang itu tertumbuk pada pribadi Rasul yang agung, Tuhan menambah kepribadian Rasul dengan kehormatan dan kemuliaan yang lebih sehingga orang tersebut melihat cahaya kenabian, dan

---

50 Ini seperti yang sering terjadi saat ini. Tidak sedikit muncul kelompok-kelompok tertentu yang bersikap eksklusif, gampang mengkafirkan pihak lain atau mudah menuduh sesat orang yang tidak sependapat dengannya; seolah surge hanya miliknya dan kelompoknya.

51 Al-Ghazali mengkritik keras kajian teologi Islam ini, khususnya pada aspek metode dan hukum mempelajarinya. Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).

berkata, “Demi Tuhan, ini bukan wajah seorang pembohong”. Badui itu kemudian meminta kepada Rasul untuk diterangkan tentang Islam dan diapun menjadi muslim. Ada lagi seseorang yang datang kepada Rasul dan berkata, “Demi Tuhan, apakah Tuhan memang mengutusmu sebagai nabi?”, dijawab oleh Rasul, “Benar, demi Tuhan. Tuhan telah mengutusku sebagai seorang nabi”. Orang itupun membenarkan dengan sumpahnya dan menjadi muslim. Kasus seperti itu sangat banyak, tidak terhitung, tanpa ada satupun dari mereka yang mempelajari ilmu teologi dengan dalil-dalilnya. Cahaya iman langsung masuk ke dalam hati mereka melalui kejadian-kejadian tersebut, secara terang benderang dan putih bersih. Cahaya imannya kemudian semakin bertambah karena menyaksikan hal-hal yang agung, karena membaca al-Qur’an atau membersihkan jiwa.

Adakah informasi dari Rasul dan sahabat bahwa orang Arab yang datang dan masuk Islam tersebut kemudian diajari dalil-dalil, misalnya bahwa alam ini tercipta dari ketiadaan (*cratio ex nihilo*), bahwa semesta adalah aksiden (*al-a’rãd*) dan bahwa sesuatu yang bersifat aksiden adalah *hadîts*, bahwa Tuhan bersifat Maha Mengetahui berdasarkan sifat Pengetahuan-Nya, bahwa sifat-sifat Tuhan adalah sesuatu yang berbeda dan berada di luar Dzat-Nya dan seterusnya dalam rumusan-rumusan teologi yang rumit.[52]

Saya tidak mengatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan seperti ini tidak pernah ada dan bahwa ungkapan-ungkapan lain yang semakna tidak pernah muncul. Yang pasti, pada periode awal Islam, setelah orang-orang datang dan mengucapkan syahadat, mereka hanya diajari shalat dan zakat, kemudian kembali kepada pekerjaan asalnya seperti menggembala kambing dan lainnya. Saya juga tidak mengingkari bahwa penjelasan dalil-dalil teologis dapat memunculkan iman dalam diri seseorang. Akan tetapi,

52 Hal-hal yang disampaikan al-Ghazali ini adalah persoalan-persoalan yang diperdebatkan dalam kajian teologi dan filsafat. Para teolog menyatakan bahwa semesta diciptakan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), sedang para filosof menyatakan bahwa alam semesta diciptakan dari yang ada (*creatio ex materia*). A-Kindi (801-873 M), salah satu tokoh filsafat Islam periode awal menjelaskan proses penciptaan semesta dengan pendekatan teologis, bukan filosofis. Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016).

kasus itu jarang terjadi, dan iman bisa muncul bukan semata factor kajian teologis. Metode yang lebih memberikan pengaruh justru penjelasan dalam bentuk nasehat seperti diajarkan al-Qur'an. Adapun uraian yang disusun menurut rumusan para teolog, malah menimbulkan sikap antipasti pada masyarakat awam. Ada kesan bahwa perdebatan-perdebatan seperti itu sengaja dimunculkan bukan untuk kebenaran itu sendiri melainkan agar masyarakat awam tidak dapat mengikutinya.

Karena itu, kalian jarang sekali melihat orang berpindah madzhab setelah melakukan kajian teologi atau fiqh. Misalnya, pindah dari Muktazilah kepada madzhab Asy'ari (874-936) atau dari madzhab Syafi'I (767-820) ke madzhab Hanafi (699-767).[53] Jika terjadi pindah madzhab, justru oleh factor lain. Karena itu, orang-orang salaf tidak melakukan dakwah dengan menggunakan argument-argumen dan dalil-dalil njlimet seperti itu. Sebaliknya, mereka menunjukkan sikap kurang senang terhadap mereka yang sibuk mendalami ilmu teologi, sibuk dengan dalil-dalil dan argument-argumen rumit.

Bagi saya, tanpa mengurangi penghargaan pada mereka yang telah mendalami dan membesarkan ilmu telogi, sesungguhnya mendalami ilmu teologi adalah haram karena banyaknya bahaya yang terkandung di dalamnya, kecuali bagi salah satu dari dua kelompok berikut. *Pertama*, orang yang mengalami kesulitan dalam memahami masalah keyakinan. Kesulitan orang tersebut tidak dapat hilang dengan uraian-uraian sederhana dan nasehat, juga tidak bisa dihilangkan dengan hadits-hadits dari Rasul. Orang seperti ini boleh mengikuti kajian-kajian teologis untuk menghilangkan kesulitannya sekaligus menjadi obat baginya. Karena sebagai obat, maka uraian-uraian teologis tidak dapat diberikan kepada orang yang sehat, yang tidak mempunyai keraguan keyakinan, karena justru dapat

53 Madzhab Syafi'i dan madzhab Hanafi adalah dua madzhab dalam pemikiran hukum Islam. Madzhab Hanafi dibangun oleh Imam Abu Hanifah (699-767) di Baghdad. Dasar penetapan hukumnya ada 6: al-Qur'an, al-Sunnah, pendapat sahabat, qiyas, istihsan, ijma dan urf.

Madzhab Syafi'i dibangun oleh imam al-Syafi'i (767-820) di Hijaz. Dasar pemikiran hukumnya ada 4: al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma dan qiyas. Secara teoritis, al-Syafi'I tidak menggunakan *Istihsan, Maṣalih al-Mursalah, Amal ahl al-Madinah maupun qaul/ fatwa ahli Madinah*, krn semua hanyalah hasil ijtihad mereka.

memunculkan penyakit keraguan setelah mendengarnya.

Kedua, orang yang sempurna nalarnya, mantap pijakan agamanya dan teguh imannya, tetapi ingin mendalami ilmu teologi dengan tujuan tertentu. Misalnya, agar bisa mengobati orang yang mengalami keraguan keyakinan, agar bisa membungkam mulut orang-orang pembuat bid'ah dan menjaga diri dari gangguan pihak-pihak yang berusaha menyelewengkanya. Orang seperti ini boleh mendalami ilmu teologi, dan hukum mempelajarinya adalah *fardu kifayah*. Bahkan bagi orang seperti ini, mendalami ilmu teologi sampai tingkat tertentu yang bisa menghilangkan keraguan pada orang lain yang membutuhkan bisa berhukum *fardu ain*.

Prinsipnya, siapapun yang menyakini setiap yang diajarkan Rasulullah dan yang terkandung dalam al-Qur'an dengan keyakinan yang teguh, maka dia adalah orang yang beriman, meski tidak mengetahui dalil-dalilnya. Iman yang diperoleh dari dalil-dalil ilmu teologi bahkan sangat lemah, selalu terancam keruntuhan karena adanya berbagai ketidakjelasan. Iman yang mendalam adalah iman yang tumbuh dalam hati sejak masa kanak-kanak karena banyak mendengar, atau iman yang muncul saat dewasa karena berbagai petunjuk situasi yang tidak terbantahkan, atau iman yang tumbuh dari ketekunan ibadah dan zikir. Orang yang beribadah sampai mencapai hakekat taqwa disertai upaya pensucian hati dari segala kotoran duniawi dan selalu dzikir kepada Tuhan, akan terpancar cahaya makrifat dalam hatinya. Saat seperti itu, sesuatu yang semula diketahui secara taqlid berubah menjadi sebuah kenyataan dan persaksian. Inilah hakekat makrifat yang tidak akan terjadi kecuali setelah terurai simpul-simpul keyakinan dan setelah terbukanya hati oleh cahaya Ilahy. "*Apakah orang-orang yang dibukakan hatinya oleh Allah untuk menerima agama Islam lalu dia mendapat cahaya cahaya dari Tuhannya*" (QS. Al-Zumar, 22). Maksudnya, orang itu berada dalam cahaya Tuhan, seperti saat Rasulullah ditanya tentang makna lapangnya dada, jawab beliau "*Cahaya yang dipancarkan ke dalam hati orang yang beriman*". Saat ditanya tanda-tandanya, beliau menjawab, "*Meninggalkan duniawi yang penuh tipuan untuk memperoleh prestasi ukhawi yang kekal*". Dengan demikian, seorang

teolog yang bergelimang kemewahan duniawi dan mengejar itu, dia tidak akan menemukan hakekat makrifat. Sebab, jika menemukannya dia pasti sudah meninggalkan semuanya.

2. Hadits Firqah

Kalian mungkin akan berkata, "Anda menyatakan bahwa dasar pengkafiran adalah karena mendustakan nash-nash syareat, tetapi Rasul sendiri sebagai pemilik syareat justru menyempitkan rahmat kepada makhluk, tidak hanya kepada kaum teolog (*al-mutakallimun*). Sabda beliau, "Pada hari kiamat kelak Allah akan berfirman kepada Adam: 'Hai Adam, kerahkan dari anak keturunanmu delegasi ke neraka' (*ba`ts al-nãr*). 'Berapa banyak, ya Tuhan', tanya Adam. Jawab-Nya, '*Dari setiap seribu orang, Sembilan ratus Sembilan puluh Sembilan orang*'" (Shahih al-Bukhari, no. 3348; Shahih Muslim, no. 222; Sunan Turmudzi, no. 3168; Musnad Ahmad, no. 6555). Juga sabda Rasulullah, "*Umatku akan terpecah menjadi tujuhpuluhan kelompok, hanya satu dari yang bakal selamat*" (Sunan Abu Dawud, no. 4596; Sunan al-Tirmidzi, no. 2640; Sunan Ibn Majah, no. 3991; Musnad Ahmad, no. 8396) [54]

54 Hadits tentang perpecahan ini sangat popular dan sering menjadi dasar bagi kalangan tertentu untuk mengkafirkan pihak lain yang berbeda dengannya.

Abd Halim Mahmud (1910-1978) dan Yusuf Qardawi (1926-2022) menyatakan bahwa hadits-hadits tentang perpecahan ummat itu harus dikaji ulang. Alasannya, **pertama**, hadits itu tidak tercatat sama sekali dalam kitab Bukhari-Muslim, padahal masalahnya sangat penting. Ini berarti hadits tersebut tidak shahih menurut salah satu syarat dari Bukhari dan Muslim. Benar, bahwa Bukhari-Muslim tidak mencakup seluruh hadits shahih, tetapi salah satu atau keduanya tidak pernah meninggalkan satupun masalah penting. Mereka pasti menyebutkan haditsnya walau hanya satu hadits.

Kedua, dari segi sanadnya terdapat nama al-Qamah ibn Waqash. Berdasarkan kitab Tahdzib al-Tahdzib, al-Qardawi menyatakan bahwa al-Qamah termasuk perawi yang dipermasalahkan hafalannya. Bahkan tidak ada yang menilainya sebagai orang yang tsiqah (dapat dipercaya). Ahli hadits menyebut bahwa dia hanya lebih kuat dari orang yang lemah darinya.

Abu Muhammad ibn Hasan menyatakan, hadits tentang perpecahan umat dan hadits yang menyatakan bahwa golongan Qadariyah dan Murjiah termasuk Majusi adalah tidak sah jika ditinjau dari segi sanadnya. Hadits seperti itu tidak dapat menjadi dasar argument bagi orang yang menerima hadits ahad, apabila bagi orang yang tidak menerima hadits ahad.

Ketiga, redaksi hadits ini sangat beragam dan bertentangan. Ada riwayat yang tidak menyebutkan "semua golongan masuk neraka, kecuali satu", tetapi hanya menyebutkan tentang akan adanya perpecahan dan jumlah golongan yang muncul. Ada hadits dengan tambahan "semua golongan akan masuk surga (bukan neraka), kecuali satu, yaitu kaum zindiq". Ibn al-Wazir (1436) seorang

Tanggapan saya adalah bahwa hadits pertama tentang delegasi neraka adalah hadits shahih. Meski demikian, yang dimaksud sebagai "delegasi neraka" bukan orang-orang kafir yang bakal kekal di neraka tetapi mereka yang dicampakkan ke dalam neraka sesuai dengan kadar maksiatnya. Adapun orang yang benar-benar bebas dari maksiat (tidak sempat masuk neraka) hanya satu orang dari setiap seribu orang. Itulah juga maksud firman-Nya, *"Tidak seorangpun dari kalian kecuali akan masuk neraka"* (QS. Maryam, 71).

Istilah "delegasi neraka" (*ba`ts al-nãr*) adalah ungkapan untuk seseorang yang memang patut masuk neraka karena dosa-dosanya, meskipun pada akhirnya orang ini bisa keluar dari neraka karena syafaat Rasulullah. Hadits-hadits yang menunjukkan adanya syafaat dan menjelaskan luasnya rahmat Tuhan sangat banyak. Satu di antaranya diriwayatkan oleh Sayyidah Aisyah (614-678), sebagai berikut.

"Suatu malam saya kehilangan Rasulullah. Saya mencarinya dan mendapati beliau sedang shalat di ruang tersendiri. Aku melihat tiga berkas cahaya di atas kepala beliau. Setelah rampung shalat, beliau menyapa, 'Hai sayang, siapa ini?' Kujawab, "Aku, Aisyah, ya Rasul'. Beliau bertanya, 'Apakah engkau melihat tiga berkas cahaya?' Aku jawab, 'Benar, ya Rasul'. Beliau berkata,

ahli hadits dari Syiah Zaidiyah melemahkan hadits ini secara keseluruhan, khususnya tambahannya. Sebab hadits tersebut mengakibatkan saling menyesatkan dan saling mengkafirkan di kalangan umat Islam. Sementara itu, al-Tirmidzi sendiri yang meriwayatkan dengan tambahan "semua masuk neraka kecuali satu" menyatakan bahwa hadits ini adalah gharib (tidak dikenal).

Keempat, kandungan isinya menyimpan persoalan. Hadits itu mensifati umat Islam yang telah dipersiapkan Allah sebagai saksi atas umat manusia dan merupakan "khairul ummah" (sebaik-sebaik umat), dengan sifat yang lebih jelek dibanding Yahudi dan Nasrani dalam hal perpecahan dan perselisihannya. Jumlah perpecahan dalam umat Islam lebih banyak daripada perpecahan umat Nasrani dan Yahudi. Ini jelas bertentangan dengan QS. al-Maidah, 14 dan 64, yang menyatakan bahwa Nasrani dan Yahudi adalah umat yang telah rusak, sedang umat Islam tidak pernah dinyatakan seperti itu dalam al-Qur'an.

Selain itu, hadits tersebut juga bertentangan dengan hadits lain tentang keutamaan umat Islam. Yaitu, hadits-hadits yang menyatakan bahwa umat Islam adalah umat yang diberi rahmat dan akan menjadi sepertiga atau bahkan separoh dari penghuni surga. Yusuf al- Qardawi, *Gerakan Islam Antara Perbedaan Yang Dibolehkan Dan Perpecahan Yang Dilarang*, ed. A Rafiq

(translit) (Jakarta: Rabbani Press, 1991).

‘Malaikat (cahaya pertama) datang kepadaku membawa kabar gembira bahwa Tuhan berkenan memasukkan surge dari umatku sebanyak 70 ribu orang tanpa tuntutan (*h̲isab*) dan tanpa azab. Cahaya kedua datang membawa kabar gembira bahwa Tuhan berkenan menambahkan dari setiap satu dari 70 ribu sebelumnya sebanyak 70 ribu orang lagi, tanpa tuntutan (*h̲isab*) dan tanpa azab. Cahaya ketiga datang membawa kabar gembira bahwa Tuhan berkenan menambahkan lagi dari setiap satu dari 70 ribu yang kedua sebanyak 70 ribu orang lagi, tanpa tuntutan (*h̲isab*) dan tanpa azab’. Aku katakana, ‘Ya Rasul, umatmu tidak akan sebanyak itu’. Jawab beliau, ‘Bilangan itu digenapi dengan jumlah orang-orang Baduwi muslim yang tidak berpuasa dan tidak shalat’” (HR. Ahmad, no. 8707).

Hadits yang secara khusus berkaitan dengan umat Nabi Muhammad seperti di atas dan hadits lain yang semakna yang menunjukkan luasnya rahmat Tuhan sangat banyak. Akan tetapi, menurut saya, rahmat Tuhan juga meliputi banyak umat dan umat terdahulu meski sebagian mereka mungkin akan lebih dahulu dicampakkan ke dalam neraka. Mereka merasakan pahitnya di neraka, mulai dari yang hanya sekejap sampai batas waktu tertentu sehingga disebut “delegasi neraka” (*ba`ts al-nãr*). Lebih dari itu, menurut saya, sebagian orang Kristen Romawi dan Turki bisa juga tercakup dalam rahmat Tuhan. Maksudnya, orang-orang Kristen yang berada di pelosok negeri Romawi dan Turki yang tidak pernah mendengar dakwah Islam juga mendapat rahmat Tuhan.

Terkait dengan dakwah Islam, masyarakat dapat dibagi menjadi tiga golongan. *Pertama*, golongan yang sama sekali tidak pernah mendengar nama Nabi Muhammad. Mereka kelompok yang dimaafkan. *Kedua*, golongan yang telah mendengar tentang Nabi Muhammad, sifat-sifat dan kepribadian agung beliau, juga mukjizat-mukjizatnya, tetapi tidak beriman kepada beliau, seperti orang-orang non-muslim yang hidup berdekatan dengan negara-negara Islam dan bergaul dengan umat Islam. Mereka orang kafir yang sesat. *Ketiga*, kelompok yang berada di antara dua golongan di atas. Mereka telah mendengar nama Nabi Muhammad tetapi

tidak pernah mendengar sifat-sifat dan kepribadian agung beliau. Sebaliknya, yang mereka dengar justru kebalikannya, bahwa Muhammad adalah seorang pendusta, pemalsu kebenaran dan orang yang mengaku sebagai Nabi, seperti anak-anak kita yang mendengar seorang pembohong bernama al-Muqaffa (w. 759) yang mengaku diutus Allah dan mendakwahkan diri sebagai nabi.[55] Kelompok ini, menurut saya, dalam sifat-sifat dan kondisinya dapat dimasukan dalam kategori golongan pertama. Sebab, meskipun mereka mendengar nama Nabi Muhammad tetapi yang mereka tahu justru kebalikan sifat-sifat agung beliau, dan ini kemudian membuat mereka tidak berminat untuk melakukan penelitian lebih jauh.

Adapun hadits kedua, yaitu "Yang selamat dari mereka hanya satu kelompok", riwayat hadits ini sangat banyak. Ada riwayat lain yang menyebutkan, "Yang celaka dari mereka hanya satu kelompok saja", tetapi yang popular memang hadits sebelumnya. Pengertian "selamat" adalah mereka yang sama sekali tidak masuk neraka dan tidak membutuhkan syafaat untuk terhindar dari neraka. Orang yang sempat ditarik malaikat Zabaniyah untuk dicampakkan ke dalam neraka tidak dapat disebut selamat, meski dia dibebaskan dari neraka karena mendapatkan syafaat. Riwayat lain lagi menyatakan bahwa semua masuk surga kecuali kaum zindiq, dan kaum zindiq satu kelompok sendiri.

Semua riwayat hadits tersebut sangat mungkin benar sehingga mereka yang celaka hanya satu golongan, dan mereka inilah yang bakal kekal di neraka. Kata "celaka" adalah ungkapan

55 Yang dimaksud mungkin adalah Abu Muhammad Abdullah Ruzbih ibn Daduya, yang dikenal dengan nama Ibn Muqaffa (w. 759). Ibn Muqaffa' lahir di Firuzabad, Iran dan meninggal di Basrah. Dia pernah menjadi Sekretaris Gubernur di Shapur dan Kirman pada masa kekhalifahan Bani Umaiyah (661-750). Dia juga pernah menjadi Sekretaris Isa ibn Ali dan Sulaiman ibn Ali, gubernur Basrah yang merupakan paman khalifah al-Mansur (754-775) dari Bani Abbas (750-1258).

Karyannya yang terkenal adalah *al-Adab al-Kabir, Kitab Mazdak, Kitab al-A'in*, dan sebuah fabel berjudul *Kalila wa Dimna*. Dia dijatuhi hukuman mati oleh Gubernur Basra, tahun 759

dan dituduh sesat karena dianggap mendukung ajaran Manicheanisme dan menulis beberapa baris prosa sebagai tiruan al-Qur'an. Said Amir Arjomand, "'Abd Allāh Ibn Al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution,'" *Iranian Studies* 27, no. 1–4 (1994): 9–35, https://doi.org/10.1080/00210869408701818.

untuk orang yang tidak dapat lagi diharapkan perbaikannya. Di sisi lain, mereka yang "selamat" yang masuk surge tanpa tuntutan (*hisab*) dan tanpa butuh syafaat hanya satu golongan juga. Orang yang masih terkena tuntutan (*hisab*) berarti masih mendapatkan azab sehingga tidak dapat disebut selamat. Orang yang masih membutuhkan syafaat berarti masih menghadapi kehinaan sehingga tidak dapat disebut selamat secara mutlak. Inilah cara memahami hadits firqah di mana istilah "celaka" dan "selamat" merupakan ungkapan tentang keadaan seburuk-buruknya manusia dan sebaik-baiknya manusia.

Kelompok-kelompok lainnya berada di antara dua posisi ekstrim tersebut. Di antara mereka ada yang menerima azab berupa perhitungan amal (*hisab*), ada yang di azab dengan digiring menuju neraka tapi kemudian mendapat syafaat, ada yang benar-benar masuk neraka dalam waktu tertentu sesuai tingkat maksiat dan dosa yang dilakukan. Mereka yang disebut celaka, yaitu masuk neraka dan langgeng di dalamnya, hanya satu golongan, yaitu golongan yang mendustakan dan membolehkan kedustaan kepada Rasulullah.[56]

Adapun umat-umat yang lain yang mendengar informasi tentang Rasulullah, kepribadian beliau yang agung dan mukjizatnya yang luar biasa, seperti terbelahnya bulan, bertasbihnya batu-batu kerikil, memancarnya air dari celah jari jemari beliau, dan al-Qur'an yang selamanya tidak akan tertandingi oleh ahli sastra manapun, tetapi tetap memalingkan diri dan tidak mau melakukan kajian terhadap beliau apalagi membenarkannya, maka dia adalah orang yang keras kepala, pendusta dan kafir. Sebagian masyarakat Romawi dan Turki mungkin tidak termasuk kelompok ini, karena lokasinya yang jauh dari negera-negara Islam sehingga tidak mendengar informasi tentang kebenaran Rasulullah.

Intinya, siapa yang mendengar hal-hal seperti itu mestinya muncul dalam dirinya untuk melakukan penelitian guna memastikan kejelasan dan kebenarannya. Seperti itulah

56 Di sini al-Ghazali tidak menolak hadits firqah seperti Yusuf al-Qardawi dan tokoh-tokoh lainnya seperti dijelaskan di atas, melainkan mencoba mengkompromikan dengan menerima semuanya, kemudian memberikan penafsiran dan pemahaman yang utuh dan berbeda. Ini luar biasa.

mestinya perilaku seorang agamawan dan akademisi. Jika tidak muncul dorongan untuk melakukan kajian lebih jauh, dia berarti orang yang lebih mementingkan duniawi, hatinya kosong dari soal ketuhanan dan dirinya tidak punya kepedulian pada agama; ini adalah kekafiran. Tidak hanya dia, orang-orang yang telah beriman kepada Tuhan dan hari akhir dari penganut agama lain juga diperintahkan untuk melakukan penelitian. Mereka tidak boleh diam setelah mengetahuai adanya sesuatu yang luar biasa (mukjizat). Meski demikian, jika mereka telah berusaha keras untuk mengkaji tetapi meninggal sebelum mendapat kesempurnaan pengetahuan tentang kebenaran yang dicari, insya Allah akan mendapatkan ampunan Tuhan dan kasih-Nya yang luas. Pandanglah sifat kasih Tuhan sebagai sesuatu yang sangat luas. Jangan menimbang persoalan ketuhanan dengan sesuatu yang kecil dan kaku.

Ketahuilah, bahwa kehidupan akherat itu mirip dengan kehidupan dunia. Firman-Nya, "*Menciptakan dan membangkitkan kamu (bagi Allah) adalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja (mudah)*" (QS. Luqman, 28). Maksudnya, di kehidupan dunia, kebanyakan manusia hidup dalam kenikmatan dan kesejahteraan. Sedikit sekali di antara mereka yang hidup dalam penderitaan. Begitu juga di akherat, sedikit sekali orang yang menderita kekal di neraka. Itu semua adalah karena sifat rahmat Tuhan yang sangat luas. Rasulullah bersabda, "*Yang pertama kali digoreskan Tuhan dalam catatan pertama adalah, 'Aku adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku. Kasih-Ku mendahului murka-Ku'. Maka, siapa yang bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, baginya adalah surga*". (HR. Bukhari, no. 7553; HR. Muslim, no. 2751; HR. Ahmad, no. 7299)

Orang-orang yang mempunyai penglihatan batin (*ah̲l al-baṣîrah*) telah membuktikan luasnya rahmat Tuhan dan ketercakupannya dalam berbagai jalan dan bentuk. Mereka menyaksikan itu melalui penyingkapan batin secara langsung (*mukãshafãt*) atau mendapat informasi dari hadits dan riwayat. Saya tidak bisa menjelaskan hal itu di sini. Cukuplah kalian pahami bahwa kita sangat berharap adanya rahmat Tuhan dan keselamatan mutlak di akherat dengan berbekal iman dan

amal shalih. Kecelakaan mutlak akan menimpa jika kita tidak mempunyai iman dan amal shalih. Jika kalian mempunyai keyakinan tentang prinsip-prinsip keimanan tetapi salah dalam sebagian interpretasinya, atau ragu dalam dua hal itu (iman dan amal), atau salah dalam sebagian amal, maka jangan berharap mendapatkan keselamatan mutlak. Kalian akan berada di antara kemungkinan menerima azab untuk waktu tertentu tetapi kemudian dibebaskan, atau mendapatkan syafaat dari orang yang kamu yakini kebenaran semua perilakunya (Rasulullah SAW), atau sesuatu yang lain. Marilah berusaha sungguh-sungguh agar Allah SWT dengan anugerah dan keutamaan-Nya berkenan membebaskan kita dari kebutuhan meminta pertolongan kepada selain-Nya.

3. Kaum Rasionalis

Sebagian orang berpendapat bahwa dasar pengambilan hukum pengkafiran adalah rasio, bukan syareat, sehingga mereka yang tidak memahami Tuhan secara rasional adalah kafir. Kelompok ini harus paham bahwa vonis hukum kafir yang mengakibatkan hukuman mati dan hukuman kekal di neraka adalah ketentuan syareat; rasio tidak mempunyai kekuatan apapun sebelum adanya syareat.

Jika kekafiran dikaitkan dengan tidak ada pemahaman rasional kepada Tuhan, maka pendapat tersebut tidak dapat diterima, karena mereka yang tidak memahami Rasul dan hari pembalasan secara rasional berarti juga harus dikafirkan. Jika kekafiran dikaitkan dengan ketidaktahuan secara rasional tentang Dzat Tuhan sehingga mengingkari adanya Tuhan sendiri dan keesaan-Nya, tidak termasuk ketidaktahuan mengenai sifat-sifat-Nya, maka itu bisa diterima. Akan tetapi, jika kekafiran dikaitkan dengan ketidaktahuan atas sifat-sifat-Nya, maka harus juga dikafirkan orang yang mengingkari adanya sifat *al-Baqã`* (kekekalan) dan sifat *al-qidam* (tanpa permulaan). Juga harus dikafirkan orang yang menolak sifat *al-kalãm* (Maha Bicara) sebagai tambahan sifat *al-'ilm* (Maha Mengetahui), orang yang mengingkari sifat *al-Sam'u* (Maha Mendegar) dan sifat *al-Baṣar* (Maha Melihat) sebagai tambahan sifat *al-'ilm* (Maha Mengetahui).

Juga harus dikafirkan orang yang tidak mengakui adanya kemungkinan melihat Tuhan di surge, orang yang menyakini adanya arah angin bagi Tuhan, serta orang yang menyatakan bahwa sifat *iradah* (Maha Berkehendak) sebagai suatu aksiden (*hãdithah*) bukan berada dalam substansi Tuhan sendiri dan tidak pula menempati ruang tersendiri. Lebih dari itu, harus dikafirkan juga setiap orang yang menyalahi pengertian-pengertian itu sendiri.[57]

Dengan demikian, vonis kekafiran yang berdasarkan atas semua persoalan yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan adalah sangat lemah, tidak dapat dipertahankan. Begitu juga vonis kekafiran yang berdasarkan pada sifat-sifat tertentu Tuhan dan mengecualikan sifat lainnya, tidak mempunyai referensi dan dasar nalar logisn. Walhasil, vonis kekafiran tidak dapat diberlakukan kecuali terkait dengan pendustaan yang pasti, baik pendustaan kepada Rasul maupun Hari pembalasan. Meski demikian, vonis ini tidak tidak dapat begitu saja diberlakukan kepada orang yang melakukan interpretasi (takwil). Untuk interpretasi, masih harus dikaji apakah benar bahwa hal itu adalah sebuah interpretasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis atau sebuah kepalsuan berpikir. Jika benar interpretasi, apakah merupakan interpretasi dengan argument kuat, berdasarkan atas asumsi-asumsi atau interpretasi tersbeut merupakan konsekuensi logis dari keharusan berijtihad. Kalian paham, ini persoalan ijtihad.

G. Penutup

Sebagian kalangan ada yang menyatakan, "Saya hanya mengkafirkan orang yang mengkafirkan saya. Bagi yang tidak mengkafirkan saya, saya tidak mengkafirkan dia". Ini pernyataan

---

57 Orang yang menolak sifat-sifat tambahan pada Allah adalah Abu Mansur al-Maturidi (854-944), tokoh utama dalam teologi Sunni selain al-Asy'ari (873-935) sendiri. Mereka yang menolak kemungkinan melihat Tuhan di surga adalah kaum Muktazilah. Orang yang menyakini Tuhan bisa dikenai arah mata angin adalah Ibn Hanbal (780-855).

Al-Ghazali memastikan kepada kita bahwa vonis kafir hanya dapat diberikan terkait dengan tiga hal, yaitu keingkaran kepada adanya Allah, kenabian Muhammad, dan adanya hari pembalasan di akherat. Tiga persoalan ini yang pokok (asl). Tentang keyakinan adanya sifat-sifat pada Allah termasuk varian (furu`) yang tidak dapat dikenai vonir keafir.

yang tanpa dasar. Ingat, orang yang menyatakan bahwa Ali ibn Abi Thalib (601-661) lebih berhak atas kepemimpinan umat (*imamah* atau kekhalifahan) tidak bisa dikafirkan.[58] Jika dia kemudian menyalahkan dan mengkafirkan pihak lain yang berbeda pendapat dengannya bukan berarti kita boleh mengkafirkan balik dia. Ini adalah kesalahan dalam memahami syareat. Begitu pula imam Ibn Hambal (780-855) tidak bisa dikafirkan karena berpegang pada pendapat tentang adanya arah mata angin bagi Tuhan.[59] Jika beliau kemudian menyalahkan atau bahkan menganggap bahwa orang yang mengingkari adanya arah mata angin bagi Tuhan adalah pendusta, maka bukan berarti kita boleh membalas mengkafirkan balik atau menuduhnya sebagai pendusta juga.[60]

Rasul bersabda, "*Jika salah seorang muslim menuduh temannya kafir, maka sungguh salah satunya telah menjadi kafir*" (HR. Bukhari, no. 6103; HR. Muslim, no. 60; HR. Ahmad, no. 5035). Maksudnya, jika yang dituduh kafir adalah benar-benar kafir karena menyalahi prinsip keimanan, maka dia memang kafir. Jika yang dituduh ternyata orang yang beriman dan membenarkan Rasul, maka kekafiran bisa balik menimpa yang menuduh. Jika yang dituduh hanya diduga telah mendustakan Rasul padahal yang sesungguhnya tidak demikian, maka si penuduh telah membuat kesalahan penilaian atas pribadi seseorang; di sini tidak ada kekafiran.

Demikianlah telah saya sampaikan pada kalian, dengan keterangan yang berulang-ulang, tentang persoalan penting yang harus diikuti, yaitu dasar-dasar dan kaidah-kaidah dalam keimanan dan pengkafiran. Semoga kalian puas. Wassalam.

---

58 Madzhab Syiah menyakini bahwa Ali ibn Thalib, sang menantu Rasul, lebih berhak untuk menjadi khalifah setelah wafat Rasul karena adanya hadits-hadits yang menyatakan hal itu.

59 Maksudnya, Tuhan boleh dikenai arah di atas, bawah, kanan, kiri dan seterusnya, sehingga Tuhan dapat dikenai prinsip ruang dan waktu, di mana dan kapan seperti materi.

60 Dengan pernyataan ini al-Ghazali tampak ingin memahamkan pada kita bahwa kekafiran harus benar-benar berdasarkan atas sesuatu yang pasti seperti yang dijelaskan di atas, bukan dugaan atau sekedar sebagai balasan karena kita juga dikafirkan. Dengan demikian, kita tidak mudah mengkafirkan dan tidak mudah diprovokasi untuk mengkafirkan pihak lain, agar ketegangan di antara umat Islam dapat diminimalisir.

KONSEP KEBENARAN
(*AL-MUNQIDH MIN AL-DALAL*)

A. Pendahuluan

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang berkat karunia-Nya terbuka segala risalah dan pengetahuan. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada manusia pilihan, Muhammad SAW, sang pemilik kenabian dan risalah; juga kepada para keluarga dan sahabatnya yang tertunjuki dari kesesatan.

Sebagian teman telah lama memintaku untuk menjelaskan tujuan dan rahasia masing-masing ilmu, juga kepelikan dan kepalsuan-kepalsuan madzhab. Karena itu, aku analisis masing-masing golongan berdasarkan pendekatan dan metode yang mereka gunakan tanpa sedikitpun keberpihakan pada salah satunya. Pertama, aku analisis ilmu teologi (*'ilmal-kalãm*), kemudian metode taklimiyah yang mengklaim mampu menemukan kebenaran dengan mengikuti sang Imam, seterusnya metode filsafat dan terakhir jalan tasawuf. Tidak ada kesulitan bagiku untuk meneliti konsep-konsep mereka, tidak pula aku terhalangi untuk menulis selama di Baghdad meski dikelilingi banyak mahasiswa. Juga tidak ada gangguan dari Nisabur meski sudah sekian lama aku meninggalkan kota itu. Aku segera menanggapi permohonan teman-teman untuk memberi penjelasan yang dimaksud. Semoga Allah membantu upaya ini; kepada-Nya kita bertawakkal, mempercayakan diri dan menggantungkan harapan.

Semoga Tuhan memberi petunjuk kepada kita. Ingatlah bahwa adanya perbedaan dalam madzhab dan pemikiran keagamaan adalah kodrat kehidupan laksana samudera yang dalam dan ganas. Masing-masing golongan saling membanggakan

diri,[1] seperti dikatakan al-Qur'an, *masing-masing merasa bangga dengan yang ada* (QS. al-Mukminun, 54). Padahal, tidak banyak yang selamat, sesuai hadits, *umatku akan pecah menjadi 73 golongan, hanya satu yang selamat* (Sunan Abu Dawud, no. 4596; Sunan al-Tirmidzi, no. 2640; Sunan Ibn Majah, no. 3991; Musnad Ahmad, no. 8396).[2]

Sejak sangat muda, kurang dari usia 20 tahun, sampai lebih dari 50 tahun ini, tidak henti aku menyelami samudera luas tersebut. Aku selidiki setiap kepercayaan, aku dalami setiap madzhab dan aku kaji setiap ajaran untuk mencari kebenaran: spiritualis (*bâṭiniyah*), literalis (*ẓâhiriyah*), teologi (*kalâm*), filsafat dan sufisme. Tidak ketinggalan pula aku kaji pemikiran kaum zindiq dan *mu`aṭil*.[3] Aku senantiasa haus untuk mencari hakekat segala sesuatu. Bukan atas kemauanku sendiri tetapi sudah merupakan fitrah dari Tuhan. Sedemikian, sehingga meski usiaku masih sangat muda, suatu masa di mana seorang anak umumnya masih di bawah pengaruh orang tuanya seperti disabdakan, *setiap anak lahir dalam kondisi fitrah, orang tuanya yang membuat ia*

1 Iklim beragama seperti ini tidak hanya terjadi pada al-Ghazali. Dua abad sebelumnya, Harits al-Muhasibi (781-857), seorang tokoh sufi yang banyak memberikan pengaruh pada al-Ghazali, juga mengeluhkan kondisi masyarakatnya seperti yang tertulis dalam otobiografinya, *al-Waşâyâ*. Osman Bakar menyatakan bahwa *al-Munqidh* ditulis sesuai dengan cara *al-Washâyâ*, meski lebih jelas dan dramatis. Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 58.

2 Hadis ini sangat popular. Meski demikian, Yusuf al-Qardawi (1926-2022) meragukan validitas hadits ini dengan dua alasan. *Pertama*, hadis ini sama sekali tidak tercatat dalam Kitab Shahih al-Bukhari (810-870) dan Muslim (815-875), padahal masalahnya sangat penting. Benar bahwa keduanya tidak mencatumkan semua hadis shahih, tetapi keduanya tidak pernah meninggalkan satupun masalah yang penting. *Kedua*, isi hadits itu bertentangan dan berbeda. Sebagian hadis hanya menjelaskan adanya perpecahan tanpa keterangan siapa yang selamat. Hadis-hadis ini diriwayatkan oleh Turmudzi (824-892), Ibn Majah (824-887) dan Abu Dawud (817-889). Hadits yang lain dengan tambahan "*semua masuk neraka kecuali satu golongan*".

Ibrahim ibn al-Wazir (1371-1436), seorang ahli hadits asal Yaman, menurut Qardawi, menolak seluruh hadis tentang perpecahan dan menyatakanya sebagai hadis yang menyesatkan. Yusuf al-Qardawi, *Gerakan Islam Antara Perbedaan Yang Dibolehkan Dan Perpecahan Yang Dilarang*, ed. A Rafiq (translit) (Jakarta: Rabbani Press, 1991). 50.

3 *Zindiq* berasal dari Bahasa Persia yang berarti menyembunyikan kekufuran dan menampakkan keimanan. *Mu`athil* adalah golongan yang menafikan sifat-sifat Tuhan. Abd Qahir al- Jurjani, *Kitab Al-Ta`rifat*, ed. Basil Uyun Al-Sud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013).

Yahudi, Nasrani atau Majusi, (Shahih al-Bukhari, no.1385; Sunan Abu Dawud, no. 4714; Sunan Tirmidzi, no. 2138; Muwatha Malik, no. 646; Musnad Ahmad, no. 7181), tetapi aku telah lepas dari belenggu *taqlid* dan tidak terjerat pada kepercayaan-kepercayaan yang mentradisi.[4]

Aku ingin tahu fitrah asli manusia, juga keyakinan yang lahir berdasarkan taqlid pada orang tua dan guru. Untuk itu, pertama-tama, aku cari pengetahuan tentang hekekat segala sesuatu. Apa yang dimaksud pengetahuan? Pengetahuan *adalah sesuatu yang dengannya objek pengetahuan menjadi tersingkap jelas tanpa ada keraguan dan kepalsuan*.[5] Pengetahuan ini juga harus dapat menumbuhkan keyakinan sedemikian rupa sehingga jika ada seseorang yang mempunyai kekuatan supranatural sehingga mampu merubah tongkat menjadi ular, misalnya, keyakinan tersebut tetap tidak tergoyahkan. Pengetahuan seperti inilah yang benar. Jika tidak, pengetahuan tersebut tidak bisa dipercaya dan tidak bisa dijadikan pegangan.

B. Dalam Keraguan

Saya ternyata tidak mempunyai pengetahuan yang menyakinkan seperti yang saya jelaskan, kecuali pengetahuan dari hasil pengamatan indera dan prinsip-prinsip rasional. Dengan demikian, segala persoalan rumit harus dipecahkan lewat pengamatan indera atau kekuatan rasio. Tetapi aku ragu, apakah indera bisa dipercaya mengingat mata yang merupakan organ terkuat dari indera terkadang juga menipu. Misalnya, bayang-bayang yang oleh mata tampak diam dan tidak bergerak

4 Pernyataan ini bukan berarti al-Ghazali menolak taqlid melainkan lebih merupakan kritiknya terhadap beragam aliran keagamaan yang diikuti para penganutnya secara membuta (*taqlid*) tanpa sikap kritis. Karena itulah, al-Ghazali ingin mengetahui watak hakiki manusia (*fitrah*) yang pada dataran duniawi merupakan wadah bagi keanekaragaman bentuk dan ekspresi religius. Al-Ghazali sendiri melepaskan diri dari taqlid.

5 Definisi ilmu ini kemudian diikuti oleh Ali al-Syaukani (1757-1839). Al-Shaukani mendefinisikan ilmu sebagai sifat yang dengannya objek pengetahuan dapat dipahami secara sempurna. Ali ibn Abdullah al- Shaukani, *Irshâd Al-Fuhûl Ilâ Al-Tahqîq Al-Haqq Min `Ilm Al-Uṣûl* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). 4.

ternyata tidak demikian. Bayangan itu bergerak sedikit demi sedikit sehingga akhirnya bergeser sama sekali dari tempat asalnya. Begitu pula bintang-bintang yang tampak kecil ternyata amat besar bahkan ada yang melebihi bumi kita. Hukum indera batal oleh bukti-bukti yang tidak terbantahkan.

Sekarang tidak ada yang bisa diandalkan kecuali pengertian-pengertian logis, seperti bilangan 10 lebih banyak daripada 3, larangan tidak bisa bersatu dengan perintah, yang *hadits* tidak mungkin sekaligus *qadim*, yang ada tidak mungkin tiada pada waktu bersamaan, dan yang bersifat pasti tidak mungkin mustahil. Akan tetapi, hukum indera memprotes. Bagaimana engkau yakin bahwa hukum rasional adalah yang paling kuat? Dulu engkau percaya hukum indera kemudian mencampakkannya setelah ada hukum rasio. Jika hukum rasio tidak muncul, engkau pasti tetap percaya kepada indera. Siapa tahu, pada saatnya nanti, muncul penilai atau hukum lain yang bisa mematahkan kekuatan rasio. Sekarang memang belum, tetapi itu bukan berarti tidak mungkin.[6]

Aku termenung ragu-ragu. Hukum indera memperkuat protesnya dengan mengemukakan soal mimpi. Bukankah kamu menyaksikan dalam mimpi bahwa hal itu benar-benar terjadi? Namun, saat terbangun, kamu sadar bahwa itu hanya ilusi. Boleh jadi, yang kamu yakini sekarang yang berhubungan dengan indera atau rasio, sebenarnya hanya berhubungan dengan kondisi saat ini belaka. Dalam kondisi lain yang lebih sadar engkau akan insaf bahwa itu hanya mimpi. Dalam tingkat yang lebih tinggi, hal ini sama seperti yang dialami kaum sufi ketika pada kondisi tertentu menyaksikan sesuatu yang sama sekali berlainan dengan hukum rasio. Atau, dalam kondisi yang lebih sadar lagi, saat sesudah kematian, seperti disabdakan Rasul, *Manusia semuanya*

6 Di sini ada perbedaan dasar penolakan atas klaim indera dan rasio. Klaim kebenaran indera ditolak berdasarkan hukum rasio, sedang klaim rasio ditolak lewat argumentasi analogis. Rasio diingatkan tentang kemungkinan adanya penilai lain yang lebih unggul darinya, yang jika menyingkapkan dirinya akan "membukakan kesalahan klaim rasio, sebagaimana penilaian rasio membukakan kekurangan klaim indera". Berdasarkan fenomena mimpi, rasio disadarkan bahwa hubungan antara keadaan supra-rasional dengan kekuatan rasio adalah seperti hubungan indera dan rasio dengan bermimpi. Jika keadaan-jaga menilai khayal dan sebagai sesuatu yang tidak berdasar atas keyakinan kita dalam mimpi, demikian juga keadaan supra-rasional menilai klaim dan kepercayaan rasio.

tertidur, jika mati mereka terjaga.[7] Maksudnya, kehidupan dunia ini pada dasarnya ibarat mimpi dibanding akherat. Setelah kematian, tampak segala sesuatu yang berbeda dengan yang disaksikan sekarang, seperti difirmankan, *Kami singkapkan penutup matamu sehingga penglihatanmu hari ini menjadi sangat tajam*, (QS. Qaf, 22).

Keraguan itu demikian menyesakkan. Sulit bagiku menghilangkannya kecuali atas bukti dan argumentasi yang kuat. Padahal, tidak mungkin menyusun argumentasi kecuali dengan hukum-hukum logis. Jika usaha terakhir ini tidak bisa diterima, tertutuplah jalan menuju kebenaran.

Hampir dua bulan aku diliputi keraguan ini dan kondisiku tidak ubahnya seperti kaum filosof. *Al-Hamdulillah*, Tuhan berkenan menyembuhkan penyakitku dengan pancaran cahaya-Nya. Pikiranku kembali jernih dan seimbang, mampu menerima pengertian-pengertian logis. Nur Ilahy itulah yang akhirnya menjadi kunci pembukanya, termasuk untuk mencapai *ma`rifat*,[8] bukan susunan argumentasi logis. Karena itu, siapa yang menyatakan bahwa realitas metafisik hanya bisa jelaskan dengan dalil-dalil rasional, dia berarti telah menyempitkan rahmat Tuhan.[9] Ingatlah ketika ditanya makna "lapang" dalam ayat *Siapa yang hendak diberi pentujuk, dilapangkan dadanya untuk menerima Islam* (QS. al-A`raf, 125), Rasul menjawab, "Itulah

---

7 Menurut beberapa literatur, pernyataan ini bukan hadits Nabi tetapi pernyataan Ali ibn Abi Thalib (600-661).

https://www.alukah.net/sharia/0/51267/%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B3-%D9%86%D9%8A%D8%A7%D9%85-D9%81%D8%A5%D8%B0%D8%A7-%D9%85%D8%A7%D8%AA%D9%88%D8%A7-%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%A8%D9%87%D9%88%D8%A7/ akses tanggal 1 Nopember 2022.

8 *Ma`rifat* adalah jenis pengetahuan yang berkaitan dengan objek-objek spiritual yang diperoleh dengan metode pensucian jiwa. Ma`rifat biasanya dimaknai sebagai pengetahuan tentang Tuhan, sifat-sifat-Nya, ayat-ayat-Nya dan semua yang berkaitan dengan-Nya. Abd Karim Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*, ed. Ma`ruf Zariq (Beirut: Dar al-Khair, 1995). 311.

9 Menurut Osman Bakar, argumentasi analogi yang disebutkan al-Ghazali tampaknya diarahkan pada para ahli figh dan para pendukung rasio yang sangat fasih dengan prinsip analogi (*qiyâs*). Kitab *al-Munqidh* mengesankan penolakan tersebut, dengan pernyataan bahwa persepsi suprarasional-lah yang menjadi kunci menuju pengetahuan dalam Islam, dan bukan rasio. Karena itu, dalam tulisan ini al-Ghazali kemudian mengecam kaum rasionalis dengan pernyataannya, "siapa yang menyatakan bahwa alam gaib hanya bisa diungkap dengan dalil-dalil rasional berarti telah menyempitkan rahmat Tuhan". Bakar, *Tauhid & Sains*. 61.

cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam dada manusia". Apa tandanya? "Menjauhi dunia dan hanya menghadapkan diri pada keabadian", jawab Rasul. Itu pula yang dimaksud Rasul dalam sabdanya, *Sungguh Allah telah ciptakan mahluk-Nya dalam kegelapan kemudian Dia percikkan pada mereka secercah dari cahaya-Nya*, (Sunan Tirmidzi, no. 2642; Musnad Ahmad no. 6644).

Cahaya itulah yang harus dicari untuk mencapai *kashf*, suatu cahaya yang memancar pada saat-saat tertentu semata atas kemurahan Ilahy, sehingga kita harus terus berjaga untuk menyongsongnya, seperti disabdakan Rasul, *Ada saat-saat tertentu bagi Tuhan untuk melimpahkan karunia-Nya. Bersiaplah kalian*, (Kanz al-Ummâl, no. 21324; Mu`jam al-Kabĩr Tabarani, no. 2398; Mu`jam al-Ausaṭ Tabarani, no. 2966).

Uraian tersebut aku maksudkan agar kita terus berusaha mencari sesuatu sampai tuntas. Namun, apa yang telah jelas tidak perlu dicari lagi karena jika dicari justru akan menjadi samar. Siapa yang mencari sesuatu yang sebenarnya tidak perlu dicari dia akan terkecoh dalam mencari sesuatu yang harus dicari.

C. Para Pencari Kebenaran

Para pencari kebenaran dapat diklasifikasikan dalam empat golongan:

1. Kaum teolog (*mutakallimîn*) yang mengklaim diri sebagai orang-orang yang memiliki penilaian dan penalaran independen.
2. Kaum batiniyah yang mengklaim diri sebagai pemilik tunggal *al-ta`lîm* (pengetahuan otoritatif) dan pewaris istimewa pengetahuan dari imam *ma`shûm*.[10]
3. Para filosof yang mengklaim diri sebagai ahli logika dan pembuktian rasional (*burhân*).[11]

10 Secara terminologi, *ma`ṣûm* dapat diartikan sebagai orang yang terjaga dari tindakan-tindakan tercela atau dosa. Dalam teologi Sunni, sifat ini hanya ada pada seorang rasul, tetapi dalam teologi Syiah sifat ini juga ada pada para imam mereka. Dalam madzhab Syiah Itsna Asyariyah diyakini ada 12 pemimpin spiritual yang meneruskan tradisi keagamaan Rasulullah saw, dan mereka semua bersifat *ma`ṣûm*. M Husein Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya* (Jakarta: Grafiti, 1989). 199.

11 *Burhân* atau *burhâni* dapat diartikan sebagai aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran

4. Kaum sufi yang mengklaim diri sebagai ahli *mushâhadah* dan *mukâshafah*.[12]

Kebenaran pasti tidak bergeser dari salah satu golongan tersebut karena mereka adalah orang yang telah berusaha sungguh-sungguh mencari kebenaran. Jika tidak, tidak ada lagi harapan untuk menggapainya. Tidak mungkin aku kembali bertaqlid setelah meninggalkannya. Sebab, salah satu syarat taqlid adalah ketidaktahuan. Jika telah paham, pecahlah kaca taqlid yang melingkupinya yang itu tidak mungkin diperbaiki dengan ditambal, misalnya.

1. Teologi (*ilm al-kalâm*)

Aku kaji karya-karya yang ditulis para teolog dan aku tulis pula beberapa buku yang membahas persoalan teologi. Teologi adalah disiplin ilmu yang telah mencapai tujuannya tetapi bukan tujuanku. Tujuan teologi adalah untuk menjaga keyakinan ahli sunnah dan mempertahankannya dari serangan kaum bid'ah.[13] Tuhan sendiri melalui Rasul-Nya telah mengajarkan keyakinan yang benar kepada para hamba demi kebaikan mereka di dunia

---

proposisi dengan mengkaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain yang telah terbukti kebenarannya. M Abed al- Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). 383; Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016). 219.

12 Al-Qusyairi mengartikan *mukâshafah* sebagai kesiapan jiwa (*qalb*) untuk menerima penjelasan (*ẖuḍûruh bina`at al-bayân*), sedang *musyâhadah* adalah hadirnya realitas kebenaran kedalam jiwa (*ẖuḍûr al-haq min ghair baqâ` tahmah*). Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*. 75.

Dalam wacana epistemologi irfani, *mukâshafah* adalah munculnya kesadaran diri yang mutlak sehingga dari kesadaran diri tersebut seseorang mampu melihat realitas dirinya sendiri (*mushâhadah*) sebagai objek yang diketahui. Realitas kesadaran dan objek yang disadari tersebut bukan sesuatu yang berbeda melainkan eksistensi yang sama, sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri. Dalam wacana lain disebut sebagai *ittihâd*. Perbedaan diantara ketiganya adalah seperti perbedaan antara mendengar, melihat dan merasakan pedasnya cabe. Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*.

13 Pernyataan al-Ghazali ini sejalan dengan konsep al-Iji (w. 1355) tentang fungsi teologi. Al-Iji menyebut 5 peran penting yang dimainkan teologi. (1) menjaga agama dari rongrongan kaum bid`ah, (2) memberi landasan yang kuat bagi ilmu-ilmu agama yang lain, (3) memberikan arah dan tujuan yang benar dalam aqidah, (4) menuntun seseorang pada penjelasan sesuatu dengan hujjah yang kuat, (5) melepaskan seseorang dari sikap taqlid dalam keimanan sehingga mampunyai keyakinan yang kuat dan mandiri. Aḍad al-Din al- Iji, *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām* (Beirut: Dar al-Kutub, 2008). 8.

dan akherat. Namun, di sisi lain, iblis senantiasa membisikan sesuatu yang bertentangan dengannya dan mendorong para panganutnya untuk mempropagandakannya sehingga menganggu aqidah yang benar. Maka, Tuhan memunculkan kaum teolog untuk membela sunnah-Nya berdasarkan argumen-argumen logis sehingga mampu membongkar kepalsuan para bid'ah. Lahirlah ilmu teologi dengan para pakarnya. Sungguh, sebagian dari mereka benar-benar telah membela aqidah yang diajarkan Rasul dengan menjelaskan kesesatan kaum bid'ah; mengambil dalil-dalil lawan kemudian mempergunakannya untuk melumpuhkan argumentasinnya.[14] Namun, metode seperti itu tidak banyak gunanya bagi mereka yang tidak mau menerima sesuatu kecuali yang pasti. Karena itu, metode penalaran teologis tidak memuaskan hasratku dan tidak mampu menyembuhkan penyakitku.[15]

Meski demikian, diakui bahwa pemikiran teologi telah mendorong para sarjana giat mendiskusikan hakekat sesuatu, menyelidiki rahasia substansi, aksidensi dan hukum-hukum

14 Al-Ghazali tampak tidak begitu mengkritik teologi seperti pada kelompok lain, bahkan ada kesan cukup memujinya. Ini dapat dipahami, karena al-Ghazali sendiri pada awalnya adalah tokoh teolog yang penting dalam madzhab al-Asy`ari (874-936). Dia belajar teologi pada al-Juwaini (1028-1085) di Nisabur kemudian menjadi asisten gurunya dan mengajar di sana sampai sang guru wafat. Seperti diceritakannya sendiri, al-Ghazali juga menulis beberapa buku berkaitan dengan teologi. Taj al-Din al- Subky, *Thabaqât Al-Syâfi`îyah Al-Kubrâ* (Cairo: Maktabah al-Misriyah, 1906). 103.

Lebih dari itu, al-Ghazali bahkan mengklaim teologi mempunyai akar dalam al-Qur`an dan menyatakan bahwa teologi adalah kunci keselamatan. Siapa yang ingin selamat hidupnya dan diterima ibadahnya harus mendalami ilmu ini. Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah," in *Majmû`ah Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 222–35.; Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

15 Menurut Hasyim Hasan, ada dua metode pokok yang digunakan dalam penalaran teologi: (1) metode *jadali* (dialektika) seperti yang disebutkan al-Ghazali di sini, (2) analogi realitas non-fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-ghâib `alâ al-shâhid*), suatu bentuk analogi dengan menyatukan alasan (*illat*) diantara dua bentuk realitas untuk mengetahui realitas non-fisik yang tidak dapat diobservasi secara inderawi. Yahya Hashim Hasan, *Al-Asas Al-Manhajiyah Li Binā' Al-Aqīdah Al-Islāmiyah* (Cairo: Dar al-Kutub, 1986). 238.

Al-Ghazali mengkritik metode teologi tersebut dengan menyatakan bahwa validitas dari metode teologi berada di bawah demonstratif (*burhâni*), dan bahkan lebih rendah lagi dibanding pengalaman mistik (*dhauq*). Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

yang berkaitan dengannya. Tetapi, karena hal tersebut bukan merupakan tujuan utama ilmu teologi, pembahasannya menjadi tidak mendalam sehingga tidak mampu melenyapkan segala keraguanku. Walau demikian, aku tidak menyalahkan orang yang mencari obat dan merasa puas dengan penalaran teologis. Obat memang bermacam-macam sesuai dengan beragamnya penyakit. Bisa jadi, suatu obat mujarab untuk seseorang tetapi tidak bagi orang lain.[16]

2. Filsafat

Seseorang tidak akan mengetahui kelemahan suatu ajaran sampai dia mempelajari secara mendalam seluk beluk ajaran yang dimaksud. Sejauh ini, belum ada sarjana muslim yang mengkonsentrasikan diri pada masalah filsafat. Juga belum ada buku-buku teologi yang membahas dan membantah pendapat-pendapat para filosof apalagi menguraikannya secara mendetail.[17]

Aku sadar bahwa mendebat suatu ide atau pemikiran sebelum memahami benar hakekatnya adalah suatu yang sia-sia dan tindakan yang serampangan. Karena itu, segera aku konsentrasikan diri untuk belajar filsafat. Aku kaji buku-buku mereka meski tanpa bantuan guru. Aku lakukan ini di saat-saat senggang dari mengajar dan menulis. Waktu itu, aku masih bertugas memberi kuliah pada sekitar 300 mahasiswa di Baghdad. *Al-Hamdulillah*, berkat bimbingan Tuhan, dalam waktu kurang dari dua tahun, aku telah paham seluk beluk ilmu filsafat. Seterusnya aku lanjutkan penelitian ini dengan perenungan dan pendalaman sekitar satu tahun sehingga jelas bagiku mana yang benar dan salah, mana yang hakiki dan yang palsu.

---

16 Karena itu, al-Ghazali kemudian menempatkan teologi dalam kategori *fardu kifayah*. Artinya, teologi tidak dapat dianggap sebagai ilmu yang sangat penting dan utama dalam segala situasi melainkan hanya penting dalam kadar dan kepentingan tertentu. Abu Hamid al- Ghazali, *Al-Iqtiṣād Fi Al-I`tiqād*, ed. Anas Adnan al Sharfawi (Jedah: Dar al-Minhaj, 2019). 7.

17 Pernyataan al-Ghazali ini perlu dikritisi. Sebab, dua abad sebelum al-Ghazali, al-Kindi (801-873), al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037) telah menjelaskan secara detail filsafat Aristoteles (384-322 SM) dan mengkritiknya. Jika dikatakan belum ada buku-buku teologi yang membahas dan membantah pemikiran filsafat, itu hanya dalam madzhab Asy`ariyah, tetapi tidak madzhab lainnya. Para teolog Muktazilah telah membahas hal ini jauh sebelum al-Ghazali. Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*.

Jelas, kaum filosof sendiri terpecah dalam berbagai madzhab dan aliran pemikiran. Kebanyakan dari mereka tidak luput dari kekufuran dan ateisme meski diakui ada yang dekat dengan kebenaran.

a). Golongan Filosof

Secara garis besar, kaum filosof bisa diklasifikasikan dalam tiga golongan: *dahriyûn* (atheism), *tabî`iyyûn* (naturalism) dan *ilâhiyûn* (theism).

Pertama, kaum ateism (*dahriyûn*). Mereka adalah para filosof purba yang mengingkari adanya Sang Maha Pencipta, adanya Yang Maha Mengetahui dan Yang Maha Mengatur. Menurutnya, semesta ini wujud dengan sendiri tanpa pencipta. Begitu pula binatang, muncul dari sperma dan sperma keluar dari binatang. Begitu juga yang lain. Mereka termasuk zindiq.[18]

Kedua, kaum naturalism (*tabî`iyyûn*). Mereka mengkonsentrasikan diri untuk meneliti alam, tumbuhan dan binatang. Mereka mengakui adanya Sang Maha Pencipta setelah menyaksikan keteraturan dan keindahan semesta. Siapa yang meneliti alam memang tidak dapat mengelak untuk mengakui kesempurnaan pengetahuan Sang Pencita. Namun, kelompok ini jatuh dalam kesesatan. Berdasarkan penelitiannya atas binatang, mereka menyimpulkan bahwa susunan tubuh binatang berpengaruh atas besar kecilnya kekuatan yang dimilikinya. Kesimpulan itu diberlakukan juga pada manusia, sehingga pada tahap tertentu mereka mencapai suatu kesimpulan bahwa ruh manusia tidak lain adalah unsur-unsur jasadnya sehingga dia akan mati bersama jasadnya dan tidak mungkin hidup kembali.[19] Akibatnya,

18 Kelompok yang dimaksud al-Ghazali tampaknya adalah para filosof dari Yunani purba, seperti Thales (625-545 SM), Anaximandros (610-547 SM), Anaximenes (585-528 SM) dan Herakleitos (540-480 SM). Menurut Thales, penyusun semesta adalah air, menurut Anaximandros adalah apeiron, menurut Anaximenes adalah udara, sedang menurut Herakleitos adalah api. Teori-teori tersebut kemudian disimpulkan Empedokles (490-430 SM) dengan menyatakan bahwa semesta tersusun atas empat unsur: air, udara, api dan tanah. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

19 Kelompok yang dimaksud al-Ghazali tampaknya adalah para filosof Yunani kuno dari Elea,

mereka tidak percaya hari kebangkitan, surga, neraka, *hisâb*, pahala bagi yang berbuat baik dan siksa bagi pelaku jahat. Mereka lepas kendali dan terjerumus pada derajat kebinatangan. Kelompok kedua ini termasuk juga zindiq karena tidak percaya hari pembalasan, meski percaya kepada Tuhan. Iman yang sesungguhnya adalah percaya kepada Tuhan dan hari akhir.[20]

Ketiga, kaum theism (*ilâhiyûn*). Mereka golongan terkemudian dari dua kelompok sebelumnya. Termasuk di sini adalah Socrates (460-399 SM), Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM).[21] Aristoteles adalah tokoh yang telah berjasa menyusun ilmu logika dan membuat jelas ilmu-ilmu sebelumnya. Kelompok ketiga ini menolak ajaran-ajaran kaum sebelumnya dan berhasil membongkar kepalsuan-kepalsuan mereka. Di sisi lain, Aristoteles sendiri juga menentang ajaran Socrates, Plato dan para filosof theism sebelumnya dengan metode yang tepat sehingga dia berbeda dari yang lain.

Meski demikian, Aristoteles (384-322 SM) tidak

---

seperti Xenophanes (580-470 SM), filosof pluralis seperti Anaxagoras (500-428 SM), dan para filosof atomis seperti Leucippus (450-420 SM) dan Demokritos (460-370 SM). Mereka menyakini adanya sesuatu yang menguasai semesta, Tuhan atau dewa, tetapi menganggap bahwa jiwa (*nus*) hanya berkaitan dengan makhluk yang hidup. Artinya, jiwa ikut hilang ketika makhluk yang bersangkutan mati. Atau bahwa hidup dan gerak sebenarnya hanyalah gerak dari atom-atom sehingga yang dimaksud jiwa adalah atom-atom itu sendiri, seperti dikatakan Demokritos. Dengan demikian, secara teologis, mereka dapat dikategorikan sebagai orang yang tidak percaya atau tepatnya tidak berbicara tentang adanya hari pembalasan, seperti dalam konsep teologi Islam atau teologi agama sekarang. Blackburn.

20 Vonis kufur al-Ghazali terhadap para filosof Yunani purba ini perlu dikritisi. Sebab, mereka adalah para pemikir yang hidup pada masa 300 tahun sebelum nabi Isa datang dan berarti sekitar 900 tahun sebelum kenabian Muhammad saw. Secara teologis, mereka hidup pada suatu yang masa yang disebut sebagai *fatrah*, masa tidak adanya nabi pembimbing. Orang-orang seperti ini tidak dapat dianggap sebagai kufur karena mereka belum menerima dakwah Islam. Al-Ghazali sendiri dalam *Fasl al-Tafriqah* menyatakan bahwa orang-orang yang belum mendengar dakwah nabi Muhammad saw adalah orang-orang yang dimaafkan (*ma`dzûrûn*). Abu Hamid al- Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.

21 Abd Karim al-Jilli (1365-1424), seorang tokoh sufi falsafi setelah al-Ghazali, menceritakan tentang Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM) ini dalam *al-Insân Kamil*. Al-Jilli pernah bertemu secara spiritual dengan Plato dan Plato berada pada suatu tempat yang mulia yang hanya ditempati oleh para wali tertinggi. Sementara itu, Aristoteles yang merupaan guru Alexander the Great (356-323 SM) adalah murid Nabi Khidir. Abd al-Karim Ibrahim al- Jilli, *Al-Insân Al-Kâmil* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

lepas dari noda bid`ah dan kekufuran, sehingga kita terpaksa mengkafirkannya bersama para pengikutnya dari kalangan uslim, seperti al-Farabi (870-950),[22] Ibn Sina (980-1037)[23] dan yang seide, meski kedua tokoh muslim ini telah berjasa menyalin filsafat Aristoteles (384-322 SM) dengan sangat cermat.[24] Filsafat Aristoteles sendiri, seperti yang disalin dua tokoh ini, dapat dibagi menjadi tiga bagian: sebagian menyebabkan kufur, sebagian merupakan bid`ah dan sebagiannya lagi bisa diterima.

b) Ilmu-Ilmu Filosofis

Ilmu-ilmu filosofis dapat dibagi dalam enam bagian: matematika (*riyãḍiyah*), logika (*manṭiqiyah*), fisika (*ṭabî'iyah*), metafisika (*ilahiyah*), ilmu politik (*siyãsiyah*) dan etika

22 Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi. Lahir di kampung Farab, propinsi Transoxiana, Turkistan, tahun 870, dan meninggal di Damaskus tahun 950. Al-Farabi dianggap sebagai "Guru Kedua" dalam tradisi pemikian Islam klasifikasi ilmu yang dibuatnya dikenal sebagai yang pertama dan dipakai para sarjana muslim sesudahnya. Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1997). Untuk biografi al-Farabi secara lebih lengkap, Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998).

23 Ibn Sina, nama lengkapnya al-Husein ibn Abdullah ibn Husein Ali, lahir di Afsyana, wilayah Bukhara. Dia pindah ke Jurjan, Khawarizm dan akhirnya tinggal di Hamadzan. Ibn Sina diangkat menjadi menteri oleh Sultan Syams al-Daulah, setelah beberapa kali berhasil menyembuhkan penyakit sang Sultan.

Ibn Sina menguasai beberapa disiplin keilmuan, seperti kedokteran, psikologi, fisika, logika, teologi dan filsafat, sehingga diberi gelar *al-Syaikh al-Rais* (Maha Guru Kepala) atau *H̲ujjah al-H̲aq* (argumen kebenaran). Ia juga diberi gelar *Amîr al-Athibbâ*' (Pangeran para dokter) dalam bidang kedokteran. Lebih dari itu, pada akhir tahun 80-an, ketika ada konferensi dokter seluruh dunia di Teheran, Iran, Ibn Sina ditetapkan sebagai "Bapak Kedokteran Dunia untuk Selamanya". Muhammad Kamil al- Hur, *Ibn Sinâ Hayâtu Athâruh Wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991).

24 Pernyataan al-Ghazali bahwa al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037) adalah pengikut Aristoteles (384-322 SM) perlu dicermati ulang. Menurut saya, al-Farabi dan Ibn Sina (980-1037) bukan pengikut Aristoteles meski banyak menjelaskan dan memberikan tafsir-tafsir atas karya-karya Aristoteles. Keduanya justru lebih cenderung mengikuti pemikiran-pemikiran Plotinus (205-270) sehingga dikenal sebagai pemikir neo-platonis. Teori-teori mereka tentang penciptaan semesta yang dikenal sebagai teori emanasi jelas didasarkan atas ide-ide Plotinus, dan sama sekali bukan dari Aristoteles. Karena itu, Ibn Rusyd (1126-1198), seorang komentator Aristoteles, mengkritik al-Farabi dan Ibn Sina karena dianggap telah menyalahi Aristoteles. Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. bagian metafisika.

(*khuluqiyah*).[25]

Ilmu matematis mencakup aritmetika, teknik dan astronomi.[26] Semuanya tidak bertentangan dengan agama, sebaliknyajustrudapatmenjadibuktiyangtakterbantahkan. Hanya saja, ilmu ini bisa menyebabkan dua malapetaka. *Pertama*, orang yang kagum terhadap kesempurnaan ilmu ini akan menduga bahwa pengetahuan para filosof juga kuat dan tepat. Mereka kemudian mengikutinya tanpa memperdulikan kenyataan bahwa sebagian ajarannya mengandung kekufuran sehingga dapat ikut terjerumus ke dalamnya dan meremehkan agama. Tidak sedikit orang terjerumus dalam kekufuran karena persoalan ini. Padahal, mereka mestinya bisa menilai secara jelas dan tegas: jika memang kufur dan meremehkan agama, maka harus dihukumi demikian.

Harus dipahami, orang yang pakar dalam sebuah disiplin ilmu belum tentu pakar dalam disiplin ilmu yang lain. Ahli hukum atau teologi belum tentu paham soal kedokteran. Begitu pula, ahli fisika tidak pasti paham ilmu sastra. Seseorang yang ahli dalam suatu disiplin tidak secara otomatis menjadi ahli dalam bidang yang lain.[27] Dalam masalah teologis, misalnya, bahwa berdasarkan

25 Pembagian al-Ghazali tentang ilmu-ilmu filsafat ini selaras dengan klasifikasi ilmu al-Farabi. Al-Farabi membagi ilmu-ilmu filsafat dalam lima bagian: metafisika, matematika, logika, fisika dan ilmu politik yang termasuk didalamnya adalah etika. Abu Nasr Farabi, *Ihsa Al-Ulum*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996).

26 Cakupan ilmu-ilmu matematis yang disampaikan al-Ghazali ini tidak berbeda dengan yang diberikan al-Farabi sebelumnya. Al-Farabi memasukkan dalam kategori ilmu-ilmu matematis adalah aritmatika, geometri, optika, astronomi dan teknik. Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*.

Dengan klasifikasi dan cakupan keilmuan ini sekaligus menunjukkan bahwa apa yang dimaksud sebagai ilmu-ilmu filosofis pada masa dan yang dipahami al-Ghazali sangat berbeda dengan keilmuan dan apa yang kita pahami sekarang.

27 Di sini al-Ghazali mengajak dan mengajarkan pada kita untuk bersikap profesional dan modern. Masyarakat modern adalah masyarakat yang mandiri dan mempunyai kemampuan untuk memberi penilaian sendiri. Sementara itu, masyarakat tradisional lebih menonjolkan pola pikir kolektif dan ketaqlidan. Karena itu, tidak heran jika dalam masyarakat desa dan tradisional, seorang tokoh dianggap sebagai pusat dan tahu segalanya, sehingga mereka akan datang dan menanyakan kepadanya segala persoalan, mulai jodoh, pertanian, pengobatan dan lain sebagainya. Sementara itu, dalam masyarakat modern, seorang tokoh tidak lebih dari seseorang yang mempunyai kemampuan dalam spesifikasi tertentu, tidak segalanya.

bukti-bukti yang ada, pernyataan para filosof dahulu memang benar. Namun, semua itu hanya perkiraan dan spekulasi. Kenyataan tersebut tidak diketahui kecuali oleh mereka yang telah melakukan penelitian dan penyelidikan secara mendalam. Masyarakat awam dan para pengikutnya yang "buta" tidak terima. Lebih dari itu, karena sok pintar, mereka mendewakan para filosof dengan segala kelebihannya. Ini malapeta yang besar. Karena itu, kita mesti memberi peringatan pada orang-orang yang mendalami masalah ini. Meski tidak berhubungan dengan persoalan agama, tidak jarang orang yang belajar ilmu matematika yang merupakan bagian dari ilmu filsafat ini, menjadi lalai tentang kewajiban agamanya.

Kedua, malapetaka yang timbul akibat ulah saudara muslim sendiri yang bodoh. Mereka mengira bahwa membela agama adalah dengan cara menolak ilmu-ilmu ini kemudian dengan mudah mengatakan bahwa para filosof adalah orang-orang bodoh. Mereka bahkan menolak keterangan para filosof, misalnya tentang adanya gerhana matahari dan bulan, dan menyatakan bahwa itu bertentangan dengan agama, sehingga tampak bahwa Islam adalah agama yang kolot dan bertentangan dengan fakta-fakta ilmiah. Akibatnya, orang-orang luar menjadi semakin kagum pada filsafat dan makin anti terhadap Islam. Alangkah besar malapetaka yang timbul akibat ulah orang-orang yang menyatakan bahwa Islam mesti dibela dengan menolak ilmu-ilmu filosofis ini.[28]

Sungguh, Islam tidak pernah menolak ilmu-ilmu seperti itu di samping kenyataan bahwa ilmu-ilmu tersebut juga tidak menimbulkan gangguan terhadap persoalan agama. Rasul pernah menyatakan, "*Matahari dan bulan termasuk tanda-tanda kekuasaan Tuhan, dan gerhana*

28 Kritik ini mengingatkan kita pada sikap-sikap yang ditunjukkan masyarakat Islam terhadap budaya dan peradaban Barat modern saat ini. Setidaknya ada tiga kelompok dalam masalah ini. *Pertama*, kelompok yang menerima secara total segala yang datang dari Barat dan menganggap-nya sebagai modernitas. *Kedua*, kelompok yang menolak secara total semua yang berbau Barat dan menilainya tidak Islami. *Ketiga*, kelompok yang selektif dengan cara menerima sebagian yang baik dan bermanfaat, dan menolak bagian-bagian yang merugikan. Al-Ghazali mengajak kita untuk profesional dan realitis, tidak antipati tetapi tidak juga mengikutinya secara membuta.

tidak terjadi atas kematian dan kelahiran seseorang. Jika terjadi gerhana, ingatlah kepada Allah dan lakukan shalat" (Shahih Bukhari, no. 1044; Shahih Muslim, no. 901; Sunan Abu Dawud, no. 1178; Sunan Nasai, no. 1463; Sunan Ibn Majah, no. 1263; Muwatha Malik, 507; Sunan Darimi, no. 1569; Musnad Ahmad, no. 2711). Hadis ini secara eksplisit tidak mengharuskan seseorang menolak ilmu astronomi yang berguna untuk mengetahui perjalanan matahari dan bulan.

Tentang ilmu logika, tidak juga berkaitan dengan persoalan agama. Logika membahas metode-metode pembuktian dan pembuatan argumentasi, syarat-syarat dan penyusunannya. Kita tidak perlu menolak ilmu logika, bahkan para teolog menggunakan ilmu logika untuk perdebatannya.[29] Ilmu logika membedakan antara pernyataan, istilah, definisi dan pembagian. Sebagai contoh, jika A adalah B, maka sebagian A pasti B. Jika setiap manusia adalah tubuh hidup, maka sebagian tubuh hidup pasti manusia. Pembalikan premis-premis mayor pasti mencakup premis minor. Apa hubungan semua ini dengan persoalan agama sehingga harus ditolak? Jika ditolak, dampaknya hanya pada keseimbangan nalar si penolak sendiri.

Akan tetapi, sebagian filosof kadang tidak konsisten. Mereka menyatakan bahwa bukti empirik dan konkrit adalah syarat untuk mendapat keyakinan. Namun, dalam masalah agama, mereka tidak mematuhi aturan itu setelah terpenuhinya syarat-syarat, bahkan tidak jarang malah meremehkannya. Pengagum logika boleh jadi menyangka bahwa pemikiran dan sikap-sikap para filosof yang meremehkan agama didasarkan oleh alasan-alasan logis ini, sehingga ikut terjerumus dalam kekufuran sebelum

29 Al-Jabiri menyatakan bahwa al-Ghazali menggunakan ilmu logika ini untuk membangun gagasannya tentang *uṣûl a-fiqh* seperti yang ditulisnya dalam *al-Mustaṣfâ fî `ulûm al-fiqh*. Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî*. 438.

Karena itu, kritik al-Ghazali terhadap filsafat, sesungguhnya tidak secara keseluruhan melainkan hanya pada aspek metafisika yang dianggapnya telah menyimpang dari keyakinan Islam. Kenyataannya, al-Ghazali tidak menggugat ilmu logika yang merupakan bagian terpenting dari filsafat, sebaliknya justru menggunakannya sebagai sarana utama untuk berpikir logis.

mendalami teologi. Ini termasuk malapeta dari ilmu logika.

Tentang fisika, membahas unsur-unsur, seperti unsur air, udara, tanah dan api; membahas unsur-unsur logam; membahas anatomi binatang dan tumbuhan; membahas jagat raya seperti bintang-bintang, planet-planet dan seterusnya. Fisika juga meneliti tentang reaksi-reaksi kimia seperti penelitian dokter terhadap pasien. Di sini, sebagaimana agama tidak menolak kedokteran, agama tidak pula menolak ilmu fisika kecuali beberapa hal tertentu yang telah aku jelaskan dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Yang pasti, seseorang harus mengetahui bahwa semesta berada dalam kendali Tuhan. Alam tidak bergerak sendiri tetapi digerakkan oleh Sang Maha Pengatur. Matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk pada kehendak-Nya. Tiada yang bergerak di luar kemauan-Nya.[30]

Tentang metafisika, di sinilah terdapat sebagian besar kesalahan mereka. Mereka tidak memenuhi bukti-bukti yang telah dipersyaratkan dalam logika sehingga terjadi

30 Al-Ghazali tidak menolak ilmu fisika. Akan tetapi, al-Ghazali menolak penetapan prinsip kausalitas dalam fisika. Menurut al-Ghazali, jika fenomena tertentu atau jika A mempunyai persyaratan tertentu untuk munculnya B kemudian benar-benar muncul B, hal itu tidak otomatis menunjukkan adanya hubungan sebab akibat. Kenyataan tersebut hanya menunjukkan "terjadi setelah" dan bukan "terjadi dari". "Terjadi setelah" tidak sama dan bukan merupakan "terjadi dari", dan tidak masalah bagaimana teraturnya itu, "terjadi setelah" tidak dapat membentuk bukti tentang "terjadi dari" dan juga tidak menjelaskan atau membenarkan. "Terjadi setelah" adalah pengulangan sedang "terjadi dari" adalah kausalitas. Untuk menjelaskan dan membuktikan kausalitas dibutuhkan bukti lain selain sekedar pengulangan semata. Tegasnya, al-Ghazali menolak adanya prinsip kausalitas sebagaimana yang diklaim kaum filosof. Penolakan hukum kausalitas berdasarkan keteraturan tersebt juga dilakukan David Hume (1711-1776), di Barat. David Hume, *A Tratise on Human Nature*, ed. TH Green (London: Longman, 1874).

Akan tetapi, penolakan al-Ghazali atas prinsip kausalitas tersebut, tampaknya tidak berdasarkan pertimbangan saintifik-filosofis melainkan pada pertimbangan teologis. Yaitu, bahwa keyakinan terhadap hukum kausalitas akan mendorong seseorang untuk menyakini bahwa semesta hidup dan teratur atas dasar prinsipnya sendiri, bukan karena adanya Sang Maha Pengatur, Tuhan, sehingga pada tahap tertentu seseorang dapat menjadi kufur, mengingkari adanya Tuhan sebagai Dzat Pengatur semesta. Abu Hamid al- Ghazali, *Tahāfut Al-Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972). 237.

Kenyataannya, hal itu terjadi dalam sains-sains modern, yang dikenal dengan istilah deisme. Yaitu, suatu paham yang menyatakan bahwa semesta ini berjalan dengan sendirinya berdasarkan hokum keteraturan yang telah dirancang Tuhan sebagai penciptanya. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*.

perbedaan di antara mereka sendiri. Filsafat Aristoteles (384-322 SM), sesuai salinan dari al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037), dekat dengan pemahaman kaum muslimin tentang soal-soal ketuhanan. Kesalahan para filosof adalah berpangkal pada 20 masalah pokok. Tiga di antaranya dapat mengakibatkan kekufuran, 17 lainnya mengandung bid`ah. Penolakan terhadap 20 masalah filsafat ini telah aku tulis dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Tiga masalah yang menyebabkan kekufuran tersebut, *pertama*, keyakinan bahwa jasad fisik tidak akan dihidupkan kembali di akherat. Menurut mereka, pahala dan siksa hanya bersifat ruhani. Kesalahan mereka adalah mengingkari kebangkitan jasmani seperti yang ditetapkan syareat: kufur syareat.[31] *Kedua*, bahwa alam adalah qadim azali. Tidak seorangpun dari kalangan muslim berpendapat demikian.[32] *Ketiga*, Allah hanya mengetahui yang global, tidak yang partikular. Ini kekufuran yang nyata.[33] Tidak

31 Ibn Rusyd (1126-1198) menolak tuduhan al-Ghazali ini dengan menyatakan bahwa masalah ini bukan hanya keyakinan para filosof melainkan juga para sufisme seperti yang dikatakan al-Ghazali sendiri. Artinya, jika paham kebangkitan ruhani dikalangan sufisme dapat diterima, kenapa gagasan yang sama dari kalangan filosof harus ditolak? Ahmad Ibn Rushd, *Tahāfut Al-Tahāfut*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968). II, 873.

Al-Ghazali sendiri, dalam *Faṣl al-Tafriqah*, menyatakan tentang adanya 5 bentuk wujud: wujud material (*dhati*), inderawi (*ḫissi*), imajinatif (*khayâl*), rasional (*aql*), dan metaforis (*shibh*). Siapa yang masih mempercayai atau memberi interpretasi dengan salah satu wujud tersebut atas teks-teks *nas*, maka dia masih dianggap sebagai orang yang beriman (*mutaṣaddiqîn*). Karena itu, mengikuti al-Ghazali, orang-orang yang mempercayai kebangkitan ruhani seperti kaum filosof tidak dapat dianggap sebagai kufur. Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah."

32 Ada perbedaan pemahaman tentang istilah *Qadim,* antara filsafat dan teologi. Bagi kaum teolog, istilah qadim bermakna tidak bermula dan tidak tercipta, sehingga jika semesta dianggap qadim berarti alam muncul dengan sendirinya. Pemahaman ini berarti menafikan kemaha-kuasaan Tuhan sebagai Sang Pencipta sehingga mengakibatkan kekufuran. Sementara itu, istilah qadim dalam filsafat adalah bahwa semesta tidak diciptakan dalam waktu tertentu. Apa yang disebut "waktu" muncul bersamaan dengan alam. Tidak ada waktu sebelum adanya alam. Kebersamaan alam dengan waktu atau tidak didahuluinya alam oleh waktu tertentu inilah yang dimaksud sebagai qadim oleh filosof, dan keqadiman alam tetap tidak sama dengan keqadiman Tuhan, karena Tuhan *qâdim bi dzâtih*, qadim dengan diri-Nya sendiri. Dengan kata lain, keqadiman alam hanya berhubungan dengan waktu tetapi dia temporal (*ḫadits*) dibanding keqadiman Tuhan, sehingga pemikiran ini tidak dapat dianggap menyalahi aturan teologi yang baku. Di sini ada perbedaan pemahaman antara al-Ghazali dengan kaum filosof tentang makna *qadim*. Ibn Rushd, *Tahāfut Al-Tahāfut*. II, 427.

33 Pernyataan bahwa Tuhan tidak mengetahui yang particular (*juz`iyat*) sebenarnya adalah kesimpulan al-Ghazali sendiri berdasarkan hasil analisisnya terhadap pemikiran emanasi al-Fara-

ada yang tersembunyi dihadapan Allah. *Tidak ada yang tersembunyi dari-Nya, seberat atompun, yang di langit maupun di bumi*, (QS. Saba, 3).

Di samping itu, mereka juga menafikan sifat-sifat Tuhan. Menurut mereka, Tuhan mengetahui dengan Dzat-Nya bukan dengan sifat-Nya atau sesuatu yang diluar Dzat-Nya. Ini sama seperti pendapat kaum Muktazilah dan kita tidak mengkafirkan mereka dalam masalah ini.[34] Dalam *Faṣl al-Tafriqah* aku uraikan kesalahan orang-orang yang tergesa mengkafirkan pihak lain yang berbeda.

Tentang ilmu politik, semua kembali pada kebijakan dan kebaikan negara. Uraian mereka berdasarkan atas ajaran kitab suci dan petuah para bijak.

Tentang ilmu etika, semua juga kembali pada sifat dan tabiat manusia sendiri. Jenis dan cara perbaikannya telah mereka uraikan, berdasarkan atas ajaran para sufis dan ahli ibadah yang saleh. Pada masa mereka, sebagaimana pada setiap masa, terdapat orang-orang bijak. Tuhan tidak pernah mengkosongkan dunia dari orang-orang seperti

---

bi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037). Menurut teori ini, Tuhan menciptakan semesta lewat proses pancaran (emanasi). Proses ini sendiri dimulai dari pemikiran Tuhan tentang Dzat-Nya sendiri, yang dari situ kemudian melahirkan wujud I. Wujud I berpikir tentang dirinya sendiri dan berpikir tentang Tuhannya melahirkan wujud II. Begitu seterusnya sampai wujud terakhir. Bagi al-Ghazali, system emanasi ini memberi konsekuensi bahwa Tuhan tidak mengetahui objek yang terinci karena yang terperinci adalah bagian dari pengetahuan wujud-wujud di bawah-Nya. Tuhan hanya tahu objek globalnya saja.

Ibn Rusyd (1126-1198) menolak kesimpulan al-Ghazalli tersebut. Bagi Ibn Rushd, masalah pengetahuan ini dimaksudkan untuk menunjukkan perbedaan antara pengetahuan Tuhan dengan manusia. Pengetahuan manusia berdasarkan atas realitas sedang pengetahuan Tuhan justru menyebabkan muncunya realtas. Artinya, pengetahuan Tuhan tidak sama dengan pengetahuan manusia yang partikular yang berdasarkan atas objek dan berubah sesuai dengan perubahan objek. Pengetahuan Tuhan justru yang menyebabkan perubahan objek. Karena itu, para filosof tidak mengecilkan kekuasaan Tuhan tetapi justru mensucikan-Nya. Ahmad Ibn Rushd, "Faṣl Al-Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al-Sharī`ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittiṣāl," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), 13–38.

34 Bagi al-Ghazali, keimanan yang pokok ada tiga: iman kepada Tuhan, kenabian Muhammad dan hari akhir. Selain tiga hal tersebut adalah *furuiyah* (cabang). Tiga hal yang disebutkan adalah prinsip yang tidak boleh ada perbedaan dalam keimanan, sedang selainnya boleh ada perbedaan. Perbedaan pada selain bagian yang pokok tidak menyebabkan seseorang menjadi kufur. Termasuk dalam kategori *furuiyah* adalah soal sifat-sifat Tuhan seperti yang diperdebatkan antara kaum Muktazilah dan kaum Asy`ariyah. Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah.".

ini. Mereka adalah mutiara yang lantaran mereka Allah menurunkan rahmat seperti dikatakan dalam hadits, *Lantaran mereka kalian diberi hujan dan lantaran mereka kalian diberi rizki. Sebagian dari mereka adalah as<u>h</u>ab al-kahfi* (Sunan Tirmidzi, 2240; Musannaf Abd Razaq, 20457).[35]

Ajaran-ajaran dari kitab suci, dari para sufis dan para ahli ibadah tentang etika tersebut dihimpun, ditulis dan bercampur dengan ajaran-ajaran kaum filosof sendiri. Karena itu, ajaran etika mereka kemudian mendatangkan dua ancaman, bagi yang menerima dan yang menolak. Bagi yang menolak, bahaya itu amat besar. Sebagian yang belum paham menyatakan bahwa ajaran-ajaran etika tersebut harus ditolak secara total karena diambil dari buku-buku filsafat. Mereka yang menolak tidak berbeda dengan seorang muslim yang mendengar orang Nasrani berkata, “Tiada Tuhan selain Allah dan Isa adalah utusan Allah”. Si muslim menolak ucapan nasrani dengan alasan bahwa itu keluar dari mulut nasrani. Dia tidak paham apakah kekufuran nasrani akibat ucapan ini atau kerena keingkarannya pada kenabian Muhammad saw. Jika tidak ada yang harus ditolak tidak perlu mencari alasan lain di luar persoalan yang dibahas: karena dia kafir, misalnya; begitu pula sebaliknya. Ini adalah kebiasan orang yang kurang mendalam ilmunya. Dia melihat kebenaran pada siapa yang mengatakan bukan melihat seseorang pada kebenarannya. Orang terpelajar akan mengikuti ucapan Imam Ali ibn Abi Thalib (600-661), *Jangan kau lihat kebenaran pada diri seseorang. Lihatlah kebenaran itu sendiri, kemudian siapa pemiliknya* (Nahju al-Balaghah, 262).

Orang terpelajar melihat kebenaran itu sendiri kemudian melihat siapa yang mengatakan. Jika memang benar, maka harus diterima tidak peduli hal itu dikatakan oleh orang jahat atau baik. Tidak jarang dia bahkan mengambil kebenaran dari orang-orang jahat, seperti mengambil emas dari kotoran. Bagi seorang yang ahli, tidak

35 *Ashab al-Kahfi* adalah sekelompok pemuda pembela keyakinan yang hidup beberapa puluh abad sebelum Islam. Keteguhan mereka dalam membela keyakinan dan agamanya menjadi legenda dan diceritakan Tuhan dalam al-Qur`an.

jadi masalah mengambil uang dari pemalsu uang karena dia tahu uang yang asli dan yang palsu. Orang awam tidak bisa berbuat demikian. Siapa yang tidak pandai berenang jangan mencoba dekat dengan lautan yang ganas. Jika anak kecil dilarang bermain dengan ular tetapi tidak demikian bagi pawang ular. Dalam persoalan ini, karena kebanyakan orang menganggap dirinya ahli, cerdas dan cukup mempunyai alat untuk membedakan yang benar dan salah, padahal kenyataannya tidak, maka sebaiknya sedapat mungkin mereka dilarang untuk membaca buku-buku sarjana sesat. Mereka tidak akan luput dari bencana kedua yang akan saya jelaskan, meski lolos dari bahaya pertama.

Sungguh, beberapa ungkapan dalam buku-buku yang saya tulis tentang rahasia-rahasia agama mendapat kecaman dari orang-orang yang belum cukup ilmu dan belum mendalam soal perbedaan madzhab. Mereka menyatakan bahwa ungkapan-ungkapan di dalamnya saya diambil dari buku-buku filsafat terdahulu. Padahal, semua adalah hasil renunganku sendiri yang boleh jadi memang sama dengan pendapat para sarjana terdahulu; lainnya saya ambil dari buku-buku agama dan kebanyakan dari kitab-kitab sufi. Andaikata itu memang ada kesamaan dan bahkan dikutip dari buku-buku filsafat, tetapi jika rasional, berdasarkan bukti-bukti kuat, tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, maka tidak layak untuk ditolak. Jika harus membuang setiap kebenaran yang pernah keluar dari orang jahat, berarti akan banyak kebenaran yang dibuang. Lebih dari itu, kita bahkan harus membuang beberapa ayat al-Qur'an, beberapa hadis, kata-kata hikmah dan hikayat-hikayat karena para penulis *Ihwân al-Ṣafa*[36] telah memasukkan dalam bukunya demi menarik masyarakat pada ajarannya yang sesat, sehingga kita akan kehabisan

36 *Ikhwan al-Shafa* adalah sekelompok kaum terpelajar yang secara khusus mengkaji masalah filsafat, hikmah dan sejenisnya. Mereka banyak menulis buku tetapi tidak diketahui identitasnya karena tidak pernah mencantumkan identitas aslinya. Ada 52 risalah warisan mereka. Husein Nasr menyatakan bahwa *Ikhwan al-Shafa* banyak menulis ajaran Pythagoras (580-500 SM) dan Hermes yang dikemudian hari dipergunakan oleh madzhab Syiah Ismailiyah. Husein Nasr, *Introduction to Islamic Doctrine,* (Harvard, Harvard University Press, 1964).

sesuatu yang benar karena telah ditulis para sarjana yang sesat.

Sarjana yang berilmu harus berbeda dengan masyarakat awam. Dia tidak perlu segan mengambil madu dari mangkok seorang budak karena tahu bahwa mangkok si budak tidak akan merubah kemurnian madu. Juga tidak perlu jijik meski tahu bahwa mangkok tersebut pernah terkena darah.[37]

Bencana kedua adalah bahaya penerimaan. Orang yang membaca buku-buku *Ihwân al-Ṣafa* dan sejenisnya yang di dalamnya terdapat hikmah-hikmah kenabian dan ungkapan-ungkapan bijak sufi, mungkin akan senang lalu menerima dan akhirnya terseret dalam kesesatannya. Karena itu, masyarakat umum harus diperingatkan agar tidak membaca buku-buku sembarangan. Adapun para sarjana yang mumpuni tidak dilarang membaca buku-buku seperti itu tetapi tidak dihadapan masyarakat umum, seperti seorang pawang tidak boleh memegang ular di depan anak kecil karena khawatir ditiru anaknya yang belum mengerti. Mereka harus juga menjelaskan kepada masyarakat, mana yang benar dan yang sesat, seperti orang yang paham uang harus menjelaskan uang yang asli dan yang palsu. Bagian yang sesat tidak akan berubah menjadi benar dan yang benar tidak akan menjadi sesat.

3. Kebatinan

Setelah mendalami filsafat, aku sadar bahwa filsafat ternyata tidak mampu memenuhi hasratku dan bahwa rasio tidak mampu mencapai segala tujuan; juga tidak mampu membuka tabir segala kesulitan. Saat itu, kebetulan muncul golongan kebatinan taklimiyah dan tersiar kabar bahwa mereka bisa mengerti makna segala sesuatu dengan lantaran seorang imam yang *maksûm*, seorang penjaga kebenaran. Segera aku pelajari madzhab ini.[38] Kebetulan, saat itu aku mendapat tugas resmi

37 Rasulullah menyatakan, "*Hikmah atau ilmu adalah kekayaan muslim yang tercecer. Ambillah dimanapun engkau metemukannya*" (Sunan Tirmidzi, no. 2687; Sunan Ibn Majah, 4169).

38 Taklimiyah adalah sempalan dari madzhab Syiah Ismailiyah. Tidak jelas siapa pendirinya. Mereka dikenal juga sebagai kaum Batiniyah. Perilaku mereka sangat kasar, kurang menghormati

dari pemerintah untuk menulis buku tentang ajaran kebatinan taklimiyah. Aku tidak menolak dan ini justru menjadi pendorong eksternal. Aku segera mengkaji buku-buku mereka yang lama maupun baru. Aku susun hujjah dan alasan mereka dengan rapi sehingga mudah dipahami kemudian aku koreksi dan aku beri jawaban lengkap.

Beberapa sahabat memprotes caraku mengupas ajaran taklimiyah ini. "Anda berarti telah menolong mereka. Selama ini belum ada sarjana madzhab taklimiyah yang mampu menjelaskan ajaran mereka sendiri sebaik dan sejelas Anda", katanya. Protes dan keberatan tersebut benar. Ahmad ibn Hanbal (780-855)[39] pernah memperingatkan Haris al-Muhasibi (781-857) yang menulis bantahan terhadap kaum Muktazilah.[40] Haris menolak dengan mengatakan, "Membantah bid`ah adalah wajib". Ibn Hanbal menjawab, "Benar, tetapi Anda memulai dengan paparan ajaran mereka kemudian baru koreksi dan jawabannya. Dapatkah Anda memastikan bahwa alasan-alasan mereka yang Anda uraiankan tidak akan menarik pembaca ataukah justru sebaliknya?".

Ibn Hambal (780-855) benar. Namun, itu hanya berlaku

---

harta dan jiwa orang lain yang bukan anggotanya dan sering membuat huru hara di Iraq, Bahrain, Yaman dan Syiria. Puncaknya, tahun 929, mereka menyerbu Makkah, melakukan pembantaian masal, merusak Kakbah dan memboyong Hajar Aswad ke Yaman. Selama 12 tahun Hajar Aswad ini berada di tangan mereka. Mereka disebut Batiniyah karena sering menafsirkan teks-teks suci secara esoteris (secara batin). Menurutnya, makna zahir syareat hanya untuk masyarakat awam yang kurang kecerdasannya. M Husein Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembang-anya* (Jakarta: Grafiti, 1989). 84.

39 Ahmad ibn Hanbal (780-855) lahir dan wafat di Baghdad. Dia adalah murid Imam Syafi'i (767-820) dan pendiri madzhab Hanbali, salah satu madzhab fiqh yang terkenal dalam Sunni. Ibn Hanbal dikenal juga dalam bidang hadis. Kitabnya yang terkenal, *al-Musnad*, memuat 40.000 hadis dan disusun berdasarkan urutan nama sahabat. Kitab ini menjadi referensi penting meski tidak masuk kategori *kutub al-sittah*. Dalam pergolakan pemikiran Islam, Ibn Hanbal adalah tokoh utama yang menentang rasionalisme Muktazilah.

40 Muhasibi (781-857) lahir di Basrah, Iraq sekarang. Dia adalah tokoh pada zamannya dan tulisannya banyak mempengaruhi pemikiran al-Ghazali. Abu Abdullah ibn Khafif (w. 981 M), seorang tokoh sufi yang dikenal sebagai syaikh al-kabir (Guru Besar) pernah berkata, "Ikutilah salah seorang dari guru kita. Guru-guru yang lain juga tunduk kepada beliau. Beliau-beliau yang dimaksud adalah Harits al-Muhasibi (781-857), Junaid al-Baghdadi (835- 910), Abu Muhammad Ruwaym (w. 915), Abu Abbas ibn Atha` (w. 922), dan Umar ibn Utsman al-Makki (910). Mereka adalah pangkal ilmu dan hakekat". Karya terpenting dari al-Muhasibi adalah *Ri`ayah li Ḫuqûq Allah*. Abd Karim Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*, ed. Ma`ruf Zariq (Beirut: Dar al-Khair, 1995).

pada kepalsuan-kepalsuan yang belum dikenal. Jika sudah tersiar luas, maka menjawabnya adalah wajib dan itu tidak bisa dilakukan kecuali dengan menjelaskan kepalsuan-kepalsuan tersebut lebih dahulu. Aku tidak melakukan demikian. Aku perhatikan kepalsuan-kepalsuan mereka dari penjelasan seorang sahabat bekas pengikut taklimiyah. Dia mampu menjelaskan dasar dan alasan-alasan madzhabnya. Darinya aku juga tahu bahwa mereka mentertawakan tulisan-tulisan para pembantah yang tidak paham ajaran-ajaran mereka. Aku tidak mau dikatakan tidak paham sehingga aku kaji secara serius dan teliti, dan aku kaji ulang ajaran mereka sampai tidak terhitung, sehingga aku mampu menguraikan ajaran mereka secara baik dan jelas. Setelah itu, aku paparkan kesalahan-kesalahannya dengan bukti-bukti yang tidak terbantahkan.

Ajaran-ajaran kebatinan taklimiyah, sebenarnya tidak mampu bertahan jika tidak ada tulisan para pembantah yang serampangan. Argumentasi pembantah yang lemah menjadikan ajaran taklimiyah tentang perlunya pembimbing imam maksum kelihatan kuat dan benar, kemudian menarik tidak sedikit pengikut. Ini kecerobohan para penegak kebenaran.

Bahwa kita perlu guru pembimbing yang maksum sebagaimana diklaim taklimiyah adalah benar. Akan tetapi, pembimbing kita yang maksum hanyalah Rasulullah saw.[41] Jika mereka mengatakan, "Rasul telah meninggal", aku jawab, "pembimbing mereka juga ghaib". Jika mereka berkata, "pembimbing kami telah mengajarkan kepada para dai yang tersebar di mana-mana dan siap memberi fatwa jika terjadi perselisihan dan persoalan pelik", aku jawab, "pembimbing kami juga telah mengajarkan pada para dai yang tersebar di berbagai

41 Dengan pernyataan ini, al-Ghazali secara tegas menolak sifat maksum pada seseorang selain Rasulullah saw. Selain Rasul tidak ada yang bebas dari salah dan luput. Hal itu juga menunjukkan bahwa selain nabi Muhammad saw tidak ada yang bebas dari kritik, ketidaksepahaman dan bahkan penolakan. Artinya, ide dan gagasan mereka belum tentu benar sehingga dapat dikritik atau ditolak, termasuk pemikiran al-Ghazali sendiri.

Meski demikian, hal itu bukan berarti al-Ghazali menolak konsep guru pembimbing (*murshid*) dalam perjalanan spiritual. Menurutnya, seorang *sâlik* (penempuh jalan spiritual) harus di bawah pengarahan dan pengawasan guru pembimbing agar tidak tersesat. Abu Hamid al- Ghazali, "Khilâsah Al-Taṣânĩf Fî Al-Taṣawwuf," in *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 165–79.

negeri dengan pengajaran yang paling sempurna, seperti difirmankan, *Hari ini Aku sempurnakan agamamu dan Aku cukupkan nikmat-Ku padamu* (QS. al-Maidah, 3). Setelah ajarannya sempurna tidak menjadi soal sang pembimbing meninggal atau ghaib".

Selanjutnya, jika mereka berkata, "Bagaimana kalian menghukumi sesuatu yang belum diajarkan? Dengan *nas* atau ijtihad? Padahal, *nash* tersebut belum diajarkan dan ijtihad adalah sumber perselisihan?". Aku jawab, "Kita berbuat seperti yang dilakukan Muadz saat diutus Rasulullah ke Yaman, yaitu dengan *nas* jika ada dan ijtihad jika tidak ditemui *naṣ*.[42] Seperti ini juga kenyataan yang dilakukan para dai taklimiyah jika jauh dari sang Imam". Para dai taklimiyah sendiri tidak mungkin memutuskan hukum hanya berdasarkan *nas* karena jumlah *nas* sangat terbatas. Tidak mungkin juga pulang ke tempat sang Imam untuk bertanya karena waktu tidak akan cukup. Dalam hal sulitnya menentukan arah kiblat misalnya, tidak mungkin pulang untuk bertanya kepada sang Imam karena waktu shalat segera habis. Terpaksa harus ijtihad meski sangat mungkin tidak tepat. Ini ditolerir oleh syareat, "Orang yang salah dalam ijtihadnya mendapat satu pahala sedang yang benar mendapat dua pahala".[43] Begitu pula dalam soal-soal lain, seperti pemberian zakat kepada seseorang.

Jika mereka berkata, "orang lain juga akan melakukan ijtihad sendiri", aku jawab "dia tetap harus mengikuti hasil ijtihadnya sendiri seperti orang yang berijtihad menentukan arah kiblat, meski berbeda dengan hasil ijtihad orang lain". Jika mereka bertanya, "seseorang harus taqlid kepada Abu Hanifah

---

42 Pernyataan al-Ghazali ini merujuk pada hadits yang populer. Diriwayatkan bahwa Rasulullah mengutus Muadz ibn Jabal (605-639) ke Yaman. Sebelum berangkat, Rasul bertanya, dengan apa Muadz menetapkan hukum. Jawab Muadz, berdasarkan hukum al-Qur'an. Jika tidak menemukan dasar dalam al-Qur'an, menentukan hukum berdasarkan Sunnah Rasul. Jika tidak menemukan, berijtihad dengan rasio (*ra`y*). (Sunan Tirmidzi, no. 1327).

43 Pernyataan ini mengacu pada sebuah yang menyatakan bahwa seseorang yang beijtihad dan ijtihadnya benar maka dia mendapat dua pahala. Jika hasi ijtihadnya salah, dia mendapatkan satu pahala (Musnad Ahmad, no. 17774).

(699-767),[44] Syafi'i (767-820),[45] atau imam yang lain?", aku balik bertanya, "jika seseorang menjumpai pendapat imam madzhab berbeda-beda, dalam soal arah kiblat misalnya, apa yang mesti diperbuat?". Mereka menjawab, "dia harus berijtihad untuk melihat mana pendapat imam madzhab yang kuat kemudian mengikuti hasil ijtihadnya", maka aku katakan, "demikian pulalah dalam mengikuti madzhab".

Ijtihad adalah keharusan yang diakui para nabi dan imam meski mereka sadar bahwa hasilnya belum tentu benar. Rasul sendiri bahkan pernah berkata, *Aku memutuskan perkara berdasarkan yang tampak. Allah sendirilah yang mengurusi soal batin*. (Sunan Nasai, Bab al-Hukm bi al-Zâhir; Nail al-Auṭar al-Shaukani, I/ 369) Ini berarti Rasul menghukumi sesuatu berdasar keterangan saksi-saksi dan bukti-bukti empiric yang itu bisa jadi salah. Jika Rasul sendiri tidak luput dari ketidaktepatan dalam ijtihad, bagaimana dengan kita?

Mereka berkata, "ijtihad dalam hukum (fiqh) mungkin bisa tetapi tidak dalam soal aqidah. Kesalahan di sini tidak akan dimaafkan". Aku jawab, "Dasar-dasar aqidah telah dijelaskan dalam al-Qur`an dan Sunnah. Yang lain bisa diketahui kebenarannya lewat neraca yang telah diberikan Tuhan dalam kitab suci-Nya. Yakni ada lima neraca yang telah aku sebut dalam *al-Qisṭâs al-Mustaqîm*.

Selanjutnya, jika mereka berkata, "lawan Anda berpendapat lain dalam soal neraca itu", saya jawab, tidak mungkin beda jika neraca itu dipahami secara benar. Madzhab Taklimiyah sendiri tidak menolak lima neraca tersebut karena memang saya ambil dari al-Qur`an. Ahli logika juga tidak menolak karena sesuai dengan syarat-syarat logis yang mereka tetapkan. Begitu pula

---

44 Abu Hanifah (699-767) lahir di Kufah dan meninggal di Baghdad. Dia termasuk salah satu imam madzhab fiqh yang terkenal dalam Islam. Abu Hanifah digelari *Imâm Ahl al-Ra`y* (tokoh kaum rasionalis) karena banyak menggunakan argumen rasional dalam menetapkan hukum fiqh daripada imam madzhab lainnya.

45 Imam Syafi'i (767-820) lahir di Gazza, Palestina dan meninggal di Fustat, Mesir. Syafi'i termasuk salah satu imam madzhab fiqh dalam Islam. Dari jalur ayah, Syafi'i bertemu dengan Rasulullah pada Abd Manaf, kakek ketiga Rasul. Dari jalur ibu, beliau adalah cicit Imam Ali ibn Abi Thalib. Walhasil, beliau adalah keturunan Rasul dan kedua orang tuanya adalah keturunan bangsawan Quraisy, Makkah.

kaum teolog, karena sesuai dengan metode yang mereka tetapkan untuk mencapai kebenaran".

Jika mereka menyatakan, "jika demikian, mengapa tidak Anda lenyapkan perselisihan di antara manusia?" aku jawab, "bila keteranganku benar-benar dipahami, perselisihan pasti hilang. Telah aku jelaskan cara menghilangkan perselisihan tersebut dalam *al-Qisṭâs al-Mustaqîm*. Pelajari dan pahamilah! Hanya saja, ternyata tidak semua orang mampu memahaminya. Sebagian madzhab ada yang telah memahami sehingga hilang perselisihan di antara mereka. Imam kalian juga ingin menghilangkan perselisihan di antara pengikutnya tetapi tidak berhasil. Mengapa? Mengapa Imam Ali (656-661) juga tidak, padahal beliau adalah imam segala imam? Mampukah Imam kalian, misalnya, menginsafkan seseorang dengan kekerasan? Mengapa sampai sekarang tidak dilakukan? Sampai kapan? Apa yang dihasilkan dari dakwah kalian, bertambahnya kawan atau lawan? Dari perselisihan ini, dulu tidak pernah terpikirkan akan timbul pertumpahan darah, kehancuran negara, bertambahnya anak-anak yatim, penggarongan, perampasan dan lain-lain. Sekarang muncul banyak kejadian yang belum pernah ada sebelumnya "berkat" usaha kalian untuk menghilangkan perselisihan".

Jika mereka berkata, "Anda merasa sanggup menghilangkan perselisihan di antara manusia sementara mereka sendiri bingung melihat perselisihan di antara madzhab-madzhab. Tidak ada pula keharusan untuk mengikuti Anda. Kebanyakan sarjana berbeda dengan Anda dan tidak ada hak istimewa bagi Anda dibanding mereka".[46]

Untuk pertanyaan ini, aku jawab, "pertama, aku balik bertanya kepada kalian. Jika orang-orang bingung tersebut kalian ajak masuk madzhab Taklimiyah dan mereka bertanya, 'atas

46 Bantahan kaum Taklimiyah ini tepat dan telak. Dalam simulasi dialog ini al-Ghazali tampak begitu opitimis dengan kecanggihan metode yang diberikan. Padahal, adanya perbedaan adalah keniscayaan, sesuatu yang tidak dapat dihindari. Al-Ghazali sendiri tidak mampu meredam perselisihan dalam madzhab teologi Asy`ariyah, bahkan dia sendiri dikafirkan kaum Asy`ariyah. Di sini al-Ghazali tidak memberikan jawaban yang memuaskan tetapi justru mengembalikan kepada si penanya untuk menjatuhkannya. Artinya, al-Ghazali bermain retorika dan menggunakan metode dialektika, suatu metode berpikir yang dikecamnya sendiri karena dianggap tidak valid dan tidak memuaskan.

dasar apa anda merasa lebih utama sehingga mengajak kami, padahal orang lain menentang anda', apa jawab kalian. Apakah akan menjawab bahwa karena Imam kalian telah dikuatkan *nas*? Dapatkah mereka percaya padahal mereka belum pernah mendengar sendiri dari Rasulullah kecuali dari kalian sendiri, sementara para sarjana yang lain menentang kalian?"

Baiklah! Andaikata mereka menerima soal *nash* tetapi kemudian minta mukjizat sebagai bukti dan ternyata Imam kalian memang mampu melakukannya seperti mukjizat Isa as, yaitu menghidupkan orang mati, apakah itu bisa menjadi jaminan bahwa mereka akan percaya? Kenyataannya, mukjizat serupa dari Isa AS (4 SM-30) tidak juga membuat umatnya percaya. Akhirnya muncul persoalan pelik yang tidak bisa dipecahkan kecuali dengan penalaran logis. Padahal, panalaran tidak mempunyai tempat dalam madzhab kalian. Seseorang tidak akan mengerti apakah sesuatu itu termasuk mukjizat yang membenarkan atau hanya sihir selama tidak mampu membedakan di antara keduanya. Juga, selama dia tidak tahu bahwa Allah tidak akan menyesatkan hamba-Nya. Padahal, soal sesat atau tidak adalah masalah yang sangat sulit dan pelik. Bagaimana kalian menghadapinya? Imam kalian tidak juga lebih utama untuk diikuti dibanding yang lain. Maka, kembali pada alasan-alasan rasional yang telah kalian ingkari. Dalam masalah ini lawan-lawan kalian bisa mendatangkan alasan-alasan rasional lain, bahkan lebih kuat".

Pertanyaan-pertanyaan di atas, bagi mereka laksana senjata makan tuan. Sia-sia mereka berusaha menjawabnya. Kemenangan mereka, mula-mula hanya disebabkan lemahnya bantahan yang diberikan lawan-lawannya. Perdebatan akhirnya menjadi panjang dan berlarut-larut. Padahal, pertanyaan-pertanyaan itu sebenarnya tinggal membalikkan kepada mereka sendiri.

Sekarang aku jelaskan persoalan tersebut. Untuk orang yang bingung di atas, harus diketahui dahulu apa yang membingungkannya. Ibarat orang sakit harus didiagnosa penyakitnya. Tidak ada obat yang bisa menyembuhkan segala penyakit. Setiap penyakit ada obatnya sendiri. Jika sudah

terdeteksi, baru bisa dijelaskan dengan mempergunakan lima neraca yang aku sebutkan dalam *al-Qisṭâs al-Mustaqîm*, sebuah uraian singkat sekitar 20 halaman.[47] Pelajarilah dengan teliti. Aku tidak akan memaparkan kesesatan madzhab Taklimiyah. Semua telah aku jelaskan dalam tulisan-tulisanku, yaitu,

1. *Al-Mustaẓhiri*.
2. *Hujjah al-Haqq*, berisi jawaban-jawaban atas ucapan-ucapan Taklimiyah yang sampai kepadaku di Baghdad.
3. *Mufṣîl al-Khilâf*, terdiri atas 12 pasal, berisi jawaban atas persoalan-persoalan mereka yang sampai kepadaku saat di Hamadan.
4. *Al-Durj*, berisi diagram-diagram untuk menjawab argumentasi mereka yang sampai kepadaku saat di Tus.
5. *Al-Qisṭâs al-Mustaqîm*, sebuah buku tersendiri, menerangkan neraca bagi ilmu-ilmu di atas. Juga menjelaskan tentang tidak perlunya imam maksum bagi yang telah paham neraca tersebut.

Akhirnya, aku katakan di sini bahwa ajaran kebatinan Taklimiyah sesungguhnya tidak mampu memenuhi hasrat orang yang ingin penjelasan tuntas untuk menghilangkan keraguan seperti diriku. Juga, tidak bisa membantu orang yang ingin keluar dari kegelapan akibat simpang siurnya berbagai pendapat. Meski demikian, aku tidak bisa membiarkan mereka. Mula-mula aku diamkan ajaran mereka tentang perlunya seseorang akan pembimbing imam yang maksum. Juga, tidak aku bantah pengakuan mereka bahwa pembimbing tersebut adalah orang yang ditentukan mereka sendiri. Lalu aku tanya, ilmu macam apa yang telah mereka peroleh dari sang imam? Aku ajukan pula persoalan-persoalan yang pelik. Mereka tidak mampu memahaminya apalagi menjawab. Mereka berjanji akan membawanya kepada imam yang gaib: harus dicari. Akhirnya,

47 Buku ini berisi tentang lima parameter yang menurut al-Ghazali didasarkan atas al-ajaran Qur`an dan Sunnah untuk menentukan apakah seseorang telah berlaku benar atau salah, menyimpang atau tidak. Lima parameter yang dimaksud adalah, (1) *ta`adul* (ekuilibrium), (2) *talâzum* (ekuivalensi), (3) *ta`ânud* (kontradiksi). Neraca ekuilibrium sendiri terdiri atas Skala besar (*akbar*), sedang (*ausath*) dan kecil (*ashghar*), sehingga totalnya menjadi lima. Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Qisṭâs Al-Mustaqîm," in *Majmû`ah Al-Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 180–211.

sampai habis umurnya tidak memperoleh apa-apa.

Sebagian ada yang mengklaim telah memperoleh ilmu yang dimaksud. Ternyata, itu hanya sebagian dari ajaran filsafat Pythagoras (580-500 SM).[48] Filsafat Pythagoras sendiri telah dibantah Aristoteles (384-322 SM) dan ajarannya dianggap tidak berharga. Ini telah dijelaskan semua dalam buku-buku *Ikhwân al-Ṣafa*. Aneh, umur habis mencari imam gaib ternyata puas dengan ilmu yang demikian dan menganggapnya sebagai puncak segala ilmu.

Mereka telah aku uji lahir batin. Ternyata, mereka hanya mengelabuhi masyarakat awam agar percaya pentingnya sang pembimbing gaib. Akan tetapi, setelah masyarakat percaya, mereka tidak mampu menunjukan apa yang diajarkan sang Imam. Jika didesak, mereka akan berkata, "tugas Anda sendiri mencari sang imam. Tugas kami selesai sampai disini". Mereka sadar tidak bisa berbuat lebih dari itu. Terlalu lemah untuk menjawab segala persoalan. Demikianlah keadaan mereka sebenarnya.

4. Tasawuf

Aku lalu mengkonsentrasikan diri mengkaji tasawuf. Sungguh, sufisme tidak bisa diikuti kecuali dengan ilmu dan amal, melewati tanjakan-tanjakan spiritual, membersihkan diri dari sikap-sikap tercela dan sifat-sifat jahat, sehingga hati menjadi kosong dari selain Allah; setelah itu kemudian mengisinya dengan dzikir. Bagiku, perilaku ini lebih sulit dari ilmu.

Segera aku kaji kitab-kitab mereka, seperti *Quṭb al-Qulûb* karya Abu Tha lib al-Makki (w. 996),[49] dan karya-karya Haris

48 Pythagoras (580-500 SM) adalah salah seorang filosof era Yunani kuno. Idenya yang terkenal adalah keabadaian jiwa. Menurutnya, jiwa manusia tidak mati bersama meninggalnya badan. Sebaliknya, dia tetap hidup dan berpindah kepada makhluk hidup yang lain, seperti binatang atau yang lain. Untuk mengakhiri reinkarnasi jiwa tersebut diperlukan pensucian, yaitu dengan berperilaku falsafi. Karena itu, madzhab Pythagorean mempraktekkan filsafat bukan sekedar metode berpikir tetapi lebih sebagai *a way of life*. Jasa lain dari Pythagoras adalah soal bilangan dan ilmu pasti sehingga sampai sekarang dikenal dengan dalil Pythagoras. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

49 Nama lengkapnya Muhammad ibn Ali ibn Atiyah Abu Thalib al-Makki. Dia dikenal sebagai salah seorang tokoh sufi, di samping ahli hadits dan hokum Islam madzhab Syafi'i. Karya besarnya, *Qutb al-Qulûb*, menjadi referensi utama di bagian tertentu Ihya Ulum al-Din karya al-Ghaz-

al-Muhasibi (781-857).[50] Juga, fatwa-fatwa Abu Bakar al-Syibli (861-946),[51] Abu Yazid Bustami (804-875)[52] Junaidi al-Baghdadi (832-910),[53] dan lainnya sehingga aku paham tujuan mereka secara ilmiah. Penjelasan lebih dalam aku ikuti dan aku dengar dari uraian mereka. Sangat jelas bahwa perjalanan tasawuf tidak bisa ditempuh dengan belajar dan ilmu, terlebih juga *dhauq* (*sense*),[54] *h̲âl* dan kebersihan hati.[55] Jauh nian perbedaan orang yang tahu definisi sehat dengan orang yang merasakan sehat, orang yang tahu pengertian kenyang dengan orang yang merasa kenyang. Merasakan mabuk lebih paham daripada mendengar uraian tentang mabuk meski yang mengalaminya sendiri belum mendengar definisi mabuk. Paham makna zuhud tidak sama dengan orang yang berlaku zuhud.[56] Bagi kaum sufi, yang utama pengalaman langsung (*experience*), bukan wacana.

Saat ini, apa yang dicapai dengan ilmu telah aku miliki.

---

ali.

50 Nama lengkapnya Abu Abdullah Harits ibn Asad al-Basri. Dia dikenal sebagai tokoh sufi di Baghdad, di samping tokoh filsafat Islam. Karya otbiografinya berjudul *al-Washâyâ*. Menurut Osman Bakar, *al-Munqidh* ini ditulis sesuai dengan cara *al-Washâyâ*, meski lebih jelas dan dramatis.Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 58.

51 Nama lengkapnya Abu Bakar ibn Jahdar al-Syibli, lahir dan meninggal d Baghdad. Dia adalah teman dekat al-Junaidi. Dia dikenal sebagai tokoh di masanya, dalam kedudukan maupun keilmuan. Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*. 419.

52 Nama lengkapnya Thaifur ibn Isa al-Busthami. Dia adalah tiga bersaudara dan mereka sama-sama tokoh sufisme. Ucapan asketisnya yang terkenal adalah "Maha Besar Aku", "Tuhan ada dalam Jubahku". Qushairi. 395-7.

53 Nama lengkapnya Abu Qasim al-Junaid ibn Muhammad al-Kazzaz, putra seorang pedagang pecah belah, sehingga dikenal juga dengan al-Qawariri. Dia keponakan Sari al-Saqathi dan teman akrab al-Muhasibi. Al-Junaid adalah ahli fiqh madzhab al-Tsauri dan dianggap sebagai tokoh kaum sufi. Qushairi. 430.

54 *Dhauq* adalah kesengsem yang amat sangat akibat dan untuk keindahan bertemu dengan Yang Tercinta. Tingkat di atasnya adalah *syarb*, mabuk Yang Tercinta dan tingkat tertinggi adalah *irtawâ'*, "gila" pada Yang Tercinta. Qushairi. 72-3.

55 *H̲âl* adalah tingkatan tertentu dalam spiritual. Dia hampir sama dengan *maqâm*. Bedanya, *maqâm* adalah tingkatan yang diraih dengan usaha, sedang *h̲âl* adalah anugerah Allah. *H̲âl* adalah derajat tertentu dalam spiritual yang diberikan Tuhan kepada orang-orang tertentu yang dipilih-Nya. Qushairi. 56-7.

56 Zuhud adalah tidak adanya kecenderungan hati pada hal-hal yang bersifat material duniawi karena lebih mengutamakan Tuhan dan akherat. Meski demikian, hal itu bukan berarti zuhud melarang kita memiliki harta kekayaan. Harta kekayaaan tetap penting dalam kehidupan duniawi dan keluarga, tetapi harta tidak boleh menghalangi ibadah dan kedekatannya dengan Tuhan. Qushairi. 116-7.

Ilmu-ilmu agama dan ilmu rasional telah memperkuat imanku kepada Tuhan, Rasul dan hari akhir. Tidak terhitung bukti-bukti dan argumentasi yang memperkuat keimananku. Aku sadar bahwa taqwa dan kebersihan hati adalah satu-satunya jalan untuk menggapai kebahagiaan abadi, dan hal itu tidak mungkin tercapai kecuali dengan membebaskan diri dari pengaruh harta, kedudukan dan godaan-godaan lain. Sementara itu, aku lihat diriku justru tenggelam dalam godaan-godaan tersebut. Karena itu, aku renungkan kembali semua karirku terutama mengajar dan mendidik. Tampak jelas, aku hanyut dalam ilmu-ilmu yang tidak penting untuk kehidupan akherat. Lalu kurenungkan niatku mengajar. Apakah ikhlas untuk Allah? Ternyata tercemar dengan keinginan-keinginan untuk sekedar meraih kedudukan dan popularitas. Aku telah berdiri dipinggir jurang yang curam bahkan nyaris mati. Aku akan jatuh dalam neraka jika tidak segera merubah sikap.

Lama aku merenung. Pernah muncul keinginan untuk meninggalkan Baghdad dengan segala kemewahannya, tetapi urung. Hatiku ragu. Keinginan kuat di waktu pagi untuk menggapai kebahagiaan abadi surut di sore hari. Nafsu rendah duniawi menarikku kembali kearah kedudukan, nama besar dan pengaruh. Suara iman berseru, "Bersiaplah! Umur hampir berakhir sedang perjalanan masih jauh. Ilmu dan amalmu hanya kesombongan dan kepura-puraan. Jika tidak segera melepaskan diri dari pengaruh dan godaan, kapan lagi?". Muncullah kemauan keras untuk membebaskan diri. Akan tetapi, setan kembali berkata, "Itu pikiran bodoh. Jangan turuti ajakannya. Jangan kau tinggalkan kedudukanmu yang tidak tara ini. Kau akan menyesal. Tidak mudah meraihnya kembali".

Lama aku terombang-ambing dalam pikiran ini. Hampir 6 (enam) bulan, sejak awal Rajab 488 H (1095) hingga puncaknya yang sangat kritis di mana aku sampai tidak mampu lagi mengajar. Pernah memaksakan diri demi menyenangkan mahasiswa tetapi tidak satupun kata-kata keluar dari mulutku. Sangat menyedihkan. Hilang nafsu makan dan kesehatan merosot. Para dokter yang merawatku putus asa. Mereka menyatakan bahwa itu penyakit dari hati, tidak ada obatnya kecuali istirahat dan

melepaskan diri dari segala pikiran.

Setelah tidak ada lagi usaha yang bisa dilakukan, aku menjerit kepada Tuhan dengan segenap perasaan. Minta pertolongan-Nya. *Al-Hamdulilah*, Tuhan mendengar dan mengabulkan doaku. Hatiku merasa lega meninggalkan Baghdad, kota keagungan, kekayaan, keluarga dan handai taulan. Aku berbuat seolah hendak ziarah ke Makkah padahal tujuanku ke Syiria. Aku khawatir khalifah dan para sahabatku tahu bahwa aku hendak tinggal di Syiria. Karena itu, dengan segala upaya aku berusaha meninggalkan Baghdad tanpa menggemparkan, dengan niat tidak akan kembali selamanya. Masyarakat Iraq tidak membenarkan tindakanku ini. Mereka tidak tahu bahwa yang kulakukan juga atas pertimbangan agama. Bagi mereka, yang aku capai adalah kedudukan tertinggi dalam agama, sehingga muncul dugaan yang bermacam-macam. Mereka yang jauh dari ibu kota menduga bahwa telah ada friksi antara aku dengan pihak pemerintah, sedang bagi yang tahu betapa khalifah menghormatiku, meski aku tidak mendekat kepadanya, hanya bisa berkata, "Ini sudah takdir".

Demikianlah, aku meninggalkan Baghdad, meninggalkan kekayaan dan keagungan. Kekayaan habis aku bagikan, kecuali sedikit untuk bekal dan nafkah keluarga. Aku berangkat ke Syiria dan tinggal di sana sekitar 2 (dua) tahun. Selama itu, aku sibuk melakukan *uzlah*, *khalwat*, *riyâḍah* dan *mujâhadah*,[57] demi membersihkan hati dan memperbaiki akhlak agar mudah melakukan dzikir sebagaimana yang diajarkan dalam tasawuf. Aku juga iktikaf sepanjang hari di masjid Damaskus, di atas menara dengan pintu tertutup.

---

57 *Uzlah* adalah menepikan diri dari masyarakat agar mereka selamat dari kejahatan kita, bukan menyingkir karena takut keburukan mereka. Sedang *khalwat* adalah meninggalkan masyarakat untuk menuju Tuhan, karena dia pada dasarnya sedang dalam perjalanan dari jiwa menuju *qalb* (hati), dari hati kepada *rûh*, dari *rûh* menuju *sirr*, dari *sirr* menuju pada Yang Memberi segalanya, Tuhan. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa *uzlah* lebih pada makna fisik sedang *khalwat* berkaitan dengan batin. Karena itu, dalam perspektif sufisme, *uzlah* adalah tahap pertama dalam perjalanan spiritual. *Mujâhadah* adalah upaya untuk mengendalikan hati dari segala yang disenangi nafsu. *Mujâhadah* ini berkaitan dengan urusan hati berbeda dengan *riyâdlah* yang lebih bersifat fisik. Qushairi. 99-102.

Aku kemudian pergi ke Bait al-Maqdis. Setiap hari aku masuk kubah batu, tinggal di situ dengan pintu terkunci. Lalu, timbul keinginanku untuk melakukan haji, ziarah ke Makkah dan makam Rasulullah, setelah ziarah ke makam Ibrahim. Akupun pergi ke Makkah. Setelah itu, kemudian pulang ke rumah karena rindu keluarga, suatu perasaan yang tidak pernah terlintas sebelumnya. Meski demikian, di rumah aku tetap melakukan *uzlah*, *khalwat* dan menjernihkan hati dengan dzikir. Berbagai peristiwa, urusan keluarga dan keperluan hidup, mempengaruhi tujuan dan merintangi kejernihan *khalwat*. Hanya sesekali waktu bisa mendapat kesempatan sempurna. Aku tidak putus asa dan khalwat terus berjalan. Demikianlah, sampai berlangsung sekitar sepuluh tahun.

Selama melakukan *khalwat* ini, terbuka bagiku rahasia-rahasia yang tidak terhitung. Yang bisa kukatakan di sini, untuk diambil manfaatnya, adalah bahwa kaum sufilah yang benar-benar telah menempuh jalan menuju Tuhan. Mereka adalah kelompok yang paling utama cara hidupnya, paling tepat tindak lakunya dan paling bagus moralitasnya. Bahkan, seandainya para pemikir, kaum bijak, ahli hukum dan lainnya berkumpul untuk mencari metode yang lebih baik dari yang dilakukan kaum sufi, mereka tidak akan berhasil. Sebab, segala gerak gerik para sufi lahir dan batin diterangi cahaya kenabian. Tidak ada cahaya yang lebih baik dan terang daripada cahaya kenabian.

Apa yang dapat dikatakan tentang suatu jalan yang syarat pertamanya dimulai dengan mengkosongkan hati dari selain Allah? Pembukanya, yang dalam shalat dilakukan dengan *takbirat al-ikram*, adalah menenggelamkan hati dalam dzikir; dan penutupnya adalah *fana'* dalam Allah.[58] Meski demikian, keadaan *fana'* ini, yang kondisinya di atas batas kekuatan iktiar, sesungguhnya masih baru pada tahap permulaan *tariqat*. Sementara itu, dzikir adalah jalan kecil yang mengarahkan kepada tariqat. Dari permulaan tariqat ini muncul peristiwa-peristiwa *mushâhadah* dan *mukâshafah*,[59] sehingga mampu bertemu dengan

58 *Fanâ'* adalah hilangnya kesadaran diri (*ghâfil `an nafsih*) karena hanyut dalam pertemuan dan keasyikan bersama Tuhan. Qushairi. 68.

59 *Mukâshafah* adalah terbukanya hati untuk menyaksikan sifat-sifat keagungan Tuhan, sedang *mushâhadah* adalah terbukanya hati untuk bertemu dengan kebesaran Tuhan. Qushairi. 75.

malaikat, arwah para Rasul, mendengar suaranya dan mendapat pelajaran darinya, meski dalam keadaan terjaga. Kemudian, naik ketingkat yang lebih tinggi yang tidak terlukiskan dengan kata-kata. Setiap usaha untuk menjelaskannya hanya kesia-sian dan kesalahan; terlalu indah, terlalu agung, terlalu perbawa. Puncaknya, sampailah pada tingkat yang demikian "dekat" dengan Allah sehingga sebagian orang menyatakannya sebagai *ẖulûl*, *ittiẖâd* atau *wuṣûl*.[60] Semua pernyataan tersebut tidak benar dan itu telah aku jelaskan dalam buku *al-Maqâṣid al-Aqṣâ*.

Siapa yang belum mendapat karunia *dhauq* dan pengalaman ruhani tidak bisa mengenal hekekat kenabian yang tahap awalnya adalah sama dengan puncak kewalian. Maksudnya, derajat tertinggi yang dicapai para wali dengan segala kelebihan dan karamahnya adalah tahap awal yang dialami Rasulullah saat berkhalwat di gua Hira, ketika masyarakat Quraisy mengatakan, "Muhammad jatuh cinta pada Tuhannya". Meski demikian, orang yang belum mengalami bisa mengenalnya dengan sering bergaul dan berdiskusi bersama kaum sufi atau membaca uraian-uraian seperti yang aku tulis dalam *Ajâib al-Qulûb*, bagian dari kitab *Iẖyâ Ulûm al-Dîn*.

Mencari pengertian berdasar bukti dan argumentasi adalah ilmu, mengalaminya adalah *dhauq* dan menerimanya adalah keimanan. Ketiganya akan meningkatkan derajat disisi

---

60 *H̱ulûl* adalah paham tentang bersemayamnya sifat Tuhan dalam diri makhluk atau manusia, sedang *ittiẖâd* adalah bersatunya makhluk dengan Tuhan. Perbedaan diantara keduanya adalah bahwa *ẖulûl* bersifat *top-down*, Tuhan yang "di atas" turun kepada manusia "di bawah", sedang *ittiẖâd* bersifat *bottom-up*, manusia yang "di bawah" naik kepada Tuhan yang "di atas". Perbedaan yang lain, dalam *hulûl* masih ada perbedaan identas masing-masing, antara Tuhan dan manusia, sedang dalam *ittihâd* keduanya lebur dalam satu kesatuan. Paham ini pertama kali dilontarkan oleh al-Hallaj (858-913), tokoh sufi paling kontroversial yang kemudian dihukum mati karena dianggap menyimpang. Sedang *wushûl* berarti sampainya manusia kepada Tuhan. Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997). 139.

Al-Ghazali menolak semua paham tersebut dan menganggapnya sebagai sesat, karena bagi al-Ghazali, betapapun dekatnya manusia kepada Tuhan tidak benar-benar bertemu dengan-Nya. Apa yang dianggap pertemuan dan penyatuan dengan-Nya sesungguhnya hanya pertemuan dan penyatuan dengan asma-asma-Nya dan "bayangan-Nya", bukan dengan dzat-Nya. Konsep al-Ghazali ini kemudian juga disampaikan oleh Ibn Arabi (1165-1240), tokoh sufi yang tidak kalah kontroversialnya dengan al-Hallaj, yang menelorkan gagasan tentang *wahdah al-wujûd*. Untuk Ibn Arabi, Abd al-Karim Ibrahim al- Jilli, *Al-Insân Al-Kâmil* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). I, 24.

Allah sebagaimana yang diisyaratkan dalam firman-Nya, *Allah akan meninggikan derajat orang-orang yang beriman dan yang diberi ilmu pengetahuan, beberapa tingkat*. (QS. al-Mujadalah, 11). Di luar ini adalah orang-orang jahil. Mereka menolak kenyataan-kenyataan di atas, mengejek dan menganggapnya sebagai omong kosong. Tentang mereka, Allah menyatakan,

> *Di antara mereka ada yang mendengarkan penjelasanmu, (tapi) setelah keluar dari sisimu, mereka berkata kepada orang-orang yang diberi ilmu, "apa yang dia katakan tadi?". Itulah orang yang dikunci hatinya dan mengikuti nafsunya. Allah membuat tuli dan buta hati mereka,* (QS. Muhammad, 16, 23).

Setelah menjalani perilaku tasawuf, jelas bagiku hakekat kenabian. Aku jelaskan sedikit untuk diketahui.

D. Hakekat Kenabian

Manusiapadadasarnyaadalah*fithrah*.Tuhanmenciptakannya dalam keadaan bersih tanpa sedikitpun pengetahuan tentang alam; padahal, alam dan kekayaan Tuhan tidak terhitung.[61] *Tidak ada yang mengetahui tentera Tuhanmu kecuali Dia sendiri*, (QS. al-Mudatsir, 34).

Manusia mengenal alam lewat perantara indera. Setiap indera adalah sarana untuk mengenal satu objek di antara bentuk-bentuk alam yang beragam. Pertama kali, dia memperoleh alat perasa untuk mengenal rasa panas, dingin, basah, kering, halus, kasar dan lain-lain. Namun, alat ini tidak bisa mengenal alam warna atau suara. Allah lalu memberinya penglihatan untuk mengenal warna dan bentuk; suatu alam yang paling luas di antara alam-alam yang bisa ditangkap indera. Selanjutnya, Allah melengkapi dia dengan perasa lidah, indera-indera yang lain dan kekuatan pertimbangan (*tamyîz*) setelah berusia 7 (tujuh) tahun.[62]

61 Pernyataan ini merujuk pada sabda Rasulullah, *Setiap anak lahir dalam keadaan fitrah* (Shahih Bukhari, no. 1385; Sunan Abu Dawud, no. 4714; Sunan Tirmidzi, no. 2138; Muwatha Malik, no. 646; Musnad Ahmad, 7181).

62 Merujuk pada ayat, *Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati* (*pertimbangan*),… (QS. al-Sajdah, 9).

Kemudian, naik ke tingkat lebih tinggi ketika Allah memberi karunia akal untuk mengenal hukum wajib, *jaiz*, mustahil dan lainnya yang tidak dikenal pada tahap sebelumnya.

Pada tingkat lebih tinggi, Allah memberinya kekuatan untuk menyaksikan realitas metafisik, prospek masa depan dan lainnya. Rasio tidak mampu mencapai realitas metafisik sebagaimana kekuatan *tamyiz* tidak mampu menjangkau akal, dan indera tidak mengerti apa yang dipahami nalar. Anak yang baru *tamyîz* tidak paham apa yang dialami orang dewasa, dan orang yang mengandalkan rasio tidak mengerti apa yang disaksikan pada tingkat kenabian. Mereka belum mencapai tingkat yang dimaksud sehingga sering menganggapnya sebagai sesuatu yang tidak ada; seperti orang buta sejak lahir yang tidak bisa menerima penjelasan tentang warna dan bentuk. Atau, misalnya tentang mimpi, mimpi melihat berbagai kenyataan, suasana, gambaran masa depan dan lain-lain dari alam metafisik. Sesuatu yang dialami orang mimpi tidak bisa diterima oleh mereka yang misalnya belum pernah tidur apalagi melihat orang tidur. Alasannya, ketika kondisi terjaga dan semua indera aktif orang tidak mampu melihat realitas metafisik apalagi dalam kondisi tidak sadar, hampir mati dan indera tidak aktif. Akan tetapi, kenyatan menunjukkan hal yang tidak terbantahkan.

Jika rasio merupakan tingkat di mana seseorang mampu memahami sesuatu yang tidak bisa ditangkap indera, kenabian adalah tingkat lebih tinggi di mana seseorang mampu melihat realitas metafisik dan rahasia-rahasia lain yang tidak mampu dilihat oleh kekuatan rasio.[63] Persoalannya, bagi yang meragukan kenabian, apakah tingkat kenabian itu mungkin? Jika mungkin, apakah pernah terjadi? Jika terjadi, apakah si fulan benar-benar seorang nabi?

Bukti kemungkinan atau bahkan adanya kenabian adalah bahwa di dunia terdapat pengetahuan-pengetahuan yang tidak mampu digapai oleh kekuatan nalar. Di antaranya, misalnya, ilmu kedokteran dan astronomi. Mereka yang mendalami ilmu-

63 Pada kesempatan lain, al-Ghazali menggambarkan perbedaan antara indera, akal dan hati iini seperti perbedaan antara tahu definisi api, pernah melihat api dan terbakar api. Pengetahuan kenabian adalah ibarat terbakar api, pengetahuan paling valid tentang api dibanding dua metode yang lain.

ilmu semacam ini tahu bahwa ilmu-ilmu tersebut tidak mungkin dikembangkan hanya lewat percobaan dan pengalaman. Pasti ada campur tangan atau ilham Tuhan.[64] Di antara peristiwa bintang-bintang ada yang hanya terjadi dalam seribu tahun. Bisakah ini diketahui hanya lewat percobaan? Jelas ada rahasia-rahasia yang tidak mampu dicapai oleh rasio. Inilah yang dimaksud kenabian, tepatnya salah satu dari sifat-sifat kenabian. Terlalu banyak sifat-sifat khas kenabian. Apa yang dikatakan ini hanya setetas dari samudera kenabian karena dalam diri kita sendiri terdapat contoh itu. Yaitu, saat mimpi dan pengembangan ilmu, misalnya kedokteran dan astronomi. Semua termasuk mukjizat para nabi, tidak bisa dicapai hanya dengan kekuatan rasio.

Sifat-sifat khusus kenabian yang lain yang lebih tinggi hanya dapat dikenal dengan *dhauq*, pengalaman spiritual. Sifat-sifat ini tidak bisa dipahami kecuali sekadar lewat contoh mimpi. Jika tidak ada tidur dan mimpi anda tidak akan paham. Bagaimana dapat percaya jika tidak paham? Contoh seperti di atas terjadi pada permulaan jalan tasawuf, menimbulkan *dhauq* ala kadarnya untuk kemudian memunculkan rasa percaya pada peristiwa-peristiwa sejenis.

Selanjutnya, jika engkau ragu pada seseorang, benarkah dia seorang nabi atau hanya penipu, kajilah sejarah hidup dan perbuatannya. Lewat ilmu kedokteran engkau kenal seorang dokter, melalui ilmu fiqih anda kenal ahli hukum Islam, melalui karya tulisnya kita kenal Imam Syafi'i (767-820), begitu pula tentang kenabian. Kajilah al-Qur'an dan Sunnah, akan engkau dapatkan kenyataan bahwa Rasulullah berada pada tingkat yang tertinggi; diperkuat dengan amalan ibadah yang dianjurkannya untuk menjernihkan hati, sehingga engkau yakin betapa benar sabda beliau, *Siapa yang mengamalkan ilmunya Allah akan memberinya sesuatu yang belum diketahui*. (Sunan Darimi, 394). *Siapa yang membantu kejahatan dia akan jatuh dalam pengaruh kejahatan itu.* (Sunan Ibn Majah, no. 2320; Musnad Ahmad, 4292). *Siapa yang*

64 Husein Nasr (l. 1933), filosof muslim Amerika menyatakan hal yang sama. Menurutnya, kreativitas-kreativitas yang dilakukan para pemikir besar muslim seperti al-Farabi (870-950), Ibn Sina (980-1037), Hasan ibn Haitsam (965-1039), Nashir al-Din al-Thusi (1201-1274) dan lainnya pada abad pertengahan tidak mungkin hanya dengan mengandalkan kekuatan rasio. Di sana pasti melibatkan intuisi karena lompatan-lompatan kreatifnya yang besar yang tidak dapat dijelaskan lewat metode yang terdefinisi dan bertahap. Bakar, *Tauhid & Sains*. 38.

mengkonsentrasikan diri hanya pada Yang Satu, Tuhan akan melepaskan dirinya dari kesulitan dunia dan akherat. (Sunan Ibn Majah, 257 & 4106).

Dari sini engkau bisa menyakini kenabian bukan lewat tongkat menjadi ular atau bulan terbelah dua. Sebab, kedua mukjizat di atas justru akan dianggap sihir jika ada persamaannya. *Allah menyesatkan mereka yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk bagi mereka yang Dia kehendaki*. (QS. al-Fathir, 8)

Engkau kini berhadapan dengan masalah mukjizat. Jika imanmu hanya berdasarkan mukjizat, maka imanmu akan segera goyah begitu mendengar argumentasi kuat dari orang lain yang menentangnya. Masalah mukjizat hendaknya hanya digunakan sebagai bukti dan dasar dalam renungan sehingga muncul *`ilm al-yaqîn*, seperti orang yang mengetahui peristiwa lewat kabar *mutâwatir*.[65] Inilah iman yang ilmiah.

Tentang *dhauq*, ia sangat jauh dan berbeda sifatnya. *Dhauq* adalah seperti melihat dengan mata kepala atau memegang dengan tangan. Ini tidak bisa dicapai kecuali lewat tasawuf.

E. Kembali Mengajar

Aku melakukan *uzlah* dan *khalwat* selama sekitar 10 (sepuluh) tahun. Hasilnya, terbuka bagiku bermacam rahasia yang tidak terhitung, lewat *dhauq*, kalbu imani maupun argumentasi. Di antaranya bahwa manusia tercipta atas jasad dan *qalb* (hati). Hati (*qalb*) yang dimaksud di sini adalah hakekat ruh yang menjadi sarana untuk makrifat kepada Allah, bukan segumpal daging seperti yang ada juga pada binatang. Hati, sebagaimana jasad, bisa mengalami sakit dan sehat, seperti difirmankan *dalam hatinya ada penyakit* (QS. al-Baqarah, 10). Orang yang selamat hanyalah mereka yang hatinya sehat. Hati yang sakit menyebabkan kecelakaan abadi seperti yang diisyaratkan dalam al-Qur'an, *kecuali yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (sehat)*, (QS. al-Syu`ara, 89).[66]

65 *Mutawâtir* adalah informasi yang disampaikan secara bersambung dan oleh banyak pihak sehingga tidak mungkin bohong atau salah.

66 Pernyataan ini merujuk pada sabda Rasulullah, *Ingatlah! Sesungguhnya dalam jasad ada segumpal daging. Jika dia baik maka baik pula seluruh perbuatannya. Sebaliknya, jika jelek*

Jelas pula bagiku bahwa ketidaktahuan tentang Tuhan adalah racun yang mematikan dan bahwa maksiat adalah penyakit yang ganas. Sebaliknya, makrifat adalah cahaya kehidupan dan ketaatan adalah obat. Hati yang tidak sehat sangat memerlukan obat penawar. Jika obat jasmani dipercayakan kepada dokter yang ilmu kedokterannya sendiri sebenarnya termasuk warisan para nabi, begitu pula tentang obat ruhani. Pengaruh dan khasiat obar ruhani tidak bisa dijelaskan kecuali percaya kepada Rasulullah yang mampu melihatnya melalui cahaya kenabian, bukan hanya pemahaman rasional. Jika obat-obat jasmani terdiri atas berbagai bahan dengan komposisi tertentu yang masing-masing bahan mempunyai khasiat tersendiri, begitu pula ibadah yang merupakan obat ruhani, mempunyai komposisi dan ukuran tertentu. Contoh, sujud lebih banyak daripada rukuk, rakaat Subuh hanya setengah dari rakaat shalat Ashar dan lainnya. Semua mengandung rahasia dan khasiat tersendiri yang tidak bisa dipahami kecuali dengan cahaya kenabian. Sungguh naif orang yang mencari hikmah hanya mengandalkan kekuatan rasio dan menganggap bahwa semuanya adalah kebetulan yang tidak ada hubungannya dengan rahasia keagungan Ilahy.

Selanjutnya, jika jasmani mempunyai obat-obat utama dan tambahan, demikian pula tentang ruhani. Ibadah-ibadah sunnah ibarat obat tambahan yang masing-masing mempunyai khasiat tersendiri untuk menyempurnakan ibadah wajib yang merupakan obat utama.

Ringkasnya, para nabi adalah dokter penyakit hati di mana dalam hal ini rasio berfungsi sebagai pendukung dan penjelas. Yaitu, bahwa kenabian adalah benar adanya seraya menyadari bahwa rasio tidak sanggup menggapai sesuatu yang dicapai oleh cahaya kenabian. Rasio selanjutnya menyerahkan kita kepada hidayah kenabian laksana menyerahkan orang buta kepada penuntun atau seperti menyerahkan orang sakit kepada dokter. Hanya sampai di sini langkah rasio, tidak dapat lebih kecuali sekadar menjelaskan sesuatu yang dinasehatkan sang dokter. Ini yang aku ketahui secara jelas selama melakukan *khalwat* dan *uzlah*.

---

akan jelek pula seluruh perilakunya. Dia adalah hati atau qalb. (Shahih Bukhari, no. 52; Shahih Muslim, no. 1599; Sunan Ibn Majah, no. 3984; Sunan Darimi, no. 2573).

Aku kemudian melihat betapa keimanan masyarakat semakin merosot. Ada yang sama sekali tidak percaya pada kenabian, ada yang percaya tetapi tidak paham hakekatnya, ada juga yang paham tetapi tidak mengamalkan secara sungguh-sungguh ajarannya. Aku melihat pula penyakit merajalela di mana-mana. Aku renungkan sebabnya. Ternyata ada empat; pengaruh filsafat, pengaruh tasawuf, pengaruh ajaran Taklimiyah, dan kebobrokan moral sebagian tokoh intelektual yang menjadi publik figur.[67]

Lama aku mengamati mereka, satu persatu. Aku tanya pada salah seorang yang tidak mengindahkan ajaran agama, "Mengapa engkau berani mengabaikan ajaran agama? Jika kamu beriman pada hari akhir mengapa tidak segera bersiap untuk hidup di sana? Mengapa justru memilih kehidupan dunia yang fana? Alangkah bodohnya! Engkau tidak mau melepaskan dua untuk mengambil yang satu tetapi justru melepaskan kebahagiaan abadi demi mengambil kenikmatan sesaat yang bisa dihitung dengan jari. Jika beriman, kamu berarti telah kufur. Carilah jalan untuk memperoleh iman yang benar. Lihatlah apa yang menyebabkan kamu menjadi kufur sehingga berani mengabaikan syareat? Meski kamu tidak mengakui hatimu telah menjadi kufur; hanya pura-pura beriman dan cinta syareat demi menjaga kehormatan dan kedudukan".

Di antara mereka ada yang menjawab, "Jika syareat harus dipelihara, mestinya kaum intelektual (ulama) yang harus lebih dahulu melakukannya. Kenyataannya, lihatlah si Anu yang dikenal sebagai seorang intelektual, tidak melakukan shalat. Si fulan terlibat miras. Juga yang lain, melakukan korupsi, memakan harta riba, memperalat anak yatim dan kaum buruh. Begitu pula si Anu, seorang hakim, mau menerima suap, merekaya hukum, menjadi saksi palsu dan seterusnya".

Yang lain mengaku ahli tasawuf, bahkan telah mencapai tingkat tinggi sehingga tidak perlu lagi ibadah. Lainnya terpengaruh ajaran *Ibâ<u>h</u>iyah*, yaitu kelompok sesat dari kalangan <u>tasawuf. Seba</u>gian lagi, setelah bergaul lama dengan kaum

67 Berkaitan dengan kebobrokan kaum intelektual ini, al-Samarqandi () meriwayatkan sebuah hadits Nabi, *Sejelek-jelek manusia adalah intelektual yang bobrok. Intelektual yang bobrok dapat menyebabkan kerusakan alam*. Muhammad Ibrahim al- Samarqandi, *Tanbih Al-Ghâfilîn* (Indonesia: Dar al-Ihya, n.d.). 157.

Taklimiyah, menjadi bingung lalu menyatakan, "Susah mencari yang benar karena pendapat-pendapat yang ada simpang siur saling bertentangan. Tidak bisa aku percaya pada golongan-golongan yang tidak karuan. Sementara itu, para dai Taklimiyah sendiri keras kepala tanpa dasar yang jelas. Bagaimana aku harus melepaskan bukti yang konkrit demi mengambil sesuatu yang belum jelas?". Segolongan lagi yang tertipu ajaran filsafat mengatakan, "Aku tidak mengikuti syareat bukan karena taqlid tetapi pemahamanku setelah belajar filsafat. Aku paham hakekat kenabian yang intinya adalah kebijaksanaan dan maslahat. Tujuan ibadah adalah untuk mengekang nafsu agar tidak saling bunuh dan berselisih. Aku mampu berbuat demikian. Aku bukan orang bodoh. Aku seorang intelektual mampu berpegang pada hikmah yang aku selami. Tidak perlu pula taqlid".

Itulah puncak keimanan para penganut filsafat aliran theisme. Mereka membaca buku-buku karya al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037). Mereka mengaku muslim, rajin membaca al-Qur'an, melakukan shalat jamaah dan yang lain, tetapi juga tidak mau meninggalkan minuman keras dan berbagai perbuatan fasiq serta dosa. Jika ditanya, "Andaikata kenabian tidak benar, mengapa kamu melakukan shalat?", Jawabnya, "untuk olah raga, menyesuaikan diri dengan lingkungan, menjaga harta dan keluarga", atau terkadang dijawab, "syareat itu benar dan kenabian juga benar".

Jika mereka ditanya mengapa tetap minum minuman keras? Jawabnya, "Minuman keras dilarang karena bisa menimbulkan permusuhan dan pertikaian, tetapi aku tidak demikian meski minum. Aku minum justru untuk menajamkan fikiran. Ibn Sina (980-1037) sendiri pernah berjanji kepada Allah dalam salah satu tulisannya. Antara lain, bahwa dia akan menghormati syareat, tidak melalaikan ibadah ruhani maupun jasmani dan tidak akan minum minuman keras untuk memuskan nafsu melainkan demi kesehatan dan obat. Jadi, minuman keras dikecualikan dalam wasiat Ibn Sina (980-1037). Yakni, demi kesehatan dan obat meski Ibn Sina diakui sebagai tokoh dalam keimanan, ibadah, dan

keilmuan".[68] Itulah kondisi orang-orang yang mengaku iman di antara masyarakat. Banyak yang tertipu. Terlebih setelah tidak adanya argumentasi yang kuat dari para penentang, karena yang ditentang justru bagian yang benar dari mereka, seperti penguasaan ilmu matematika, fisika, kimia, teknik, ilmu logika dan lainnya, seperti yang aku uraikan di depan.

Sadarlah aku tentang apa yang harus dilakukan. Apa gunanya *uzlah* dan *khalwat* jika masyarakatku terancam bahaya? Para dokterpun yang merupakan kaum terhormat terkena pengaruhnya. Akan tetapi, hatiku berkata, "Mampukah kamu menghadapi seorang diri? Hanya kebencian yang akan terjadi dan akhirnya sulit hidup di tengah mereka. Tugas ini hanya mungkin dilakukan pada saat-saat yang kondusif dengan dukungan pemerintah yang jujur dan kuat". Akupun merasa lebih baik meneruskan *uzlah* karena beratnya tantangan yang harus dihadapi. Namun, Tuhan berkenan menggerakkan hati Sultan sehingga dia memintaku untuk datang ke Nisabur guna meredam kemungkaran ini.[69] Perintah resmi ini begitu keras sehingga bila tidak aku penuhi khawatir dapat merusak hubungan baik yang telah terjalin. Keinginan untuk tetap *uzlah* akhirnya surut. Malas dan takut tantangan bukan alasan yang pantas untuk melakukan *uzlah*. Tuhan menyatakan,

> *Adakah mereka mengira akan cukup berkata, "Kami beriman", padahal mereka belum mendapat cobaan (tantangan)? Sungguh, Kami telah menguji orang-orang sebelum mereka. Allah mengetahui orang-orang yang benar dan mengetahui orang-orang yang dusta*, (QS. al-Ankabut, 2).

Kepada Rasulullah saw sendiri, mahluknya yang paling mulia, Allah bahkan menyatakan,

> *Rasul-rasul sebelum kamu juga didustakan, tapi mereka bersabar. Mereka juga disiksa sampai datang kemenangan bagi mereka dari*

68 Kebiasaan minuman keras oleh Ibn Sina ini bukan pengakuan Ibn Sina sendiri melainkan informasi dari orang yang suka minuman keras ketika ditanya oleh al-Ghazali kenapa dia minum minuman keras.

69 Sultan yang dimaksud adalah Fakr al-Mulk, penguasa Khurasan saat itu. Fakhr al-Mulk adalah putra Nizham al-Mulk, menjabat sebagai wazir Sultan Bani Saljuk di Baghdad tahun 1064-1092. Nizham al-Mulk sendiri adalah teman dekat al-Ghazali selama di Baghdad, dan mendirikan Perguruan Nizhamiyah di mana al-Ghazali menjadi salah satu guru besarnya.

Kami. Tidak seorangpun mampu merubah kalimat-kalimat Allah. Sungguh telah datang kepada kamu sebagian dari berita rasul-rasul itu, (QS. al-An'am, 34).

Yâ Sîn. Demi al-Qur'an yang penuh hikmah. Sungguh, kamu adalah salah seorang dari rasul-rasul, yang menempuh jalan lurus, yang diturunkan dari Yang Maha Perkasa lagi Penyayang, agar kamu memberi peringatan kepada kaum, yang orang tuanya belum pernah diberi peringatan, sehingga lalai. Sungguh, pasti berlaku ketetapan Allah terhadap kebanyakan mereka, karena mereka tidak beriman. Sungguh, Kami telah memasang belenggu di leher mereka, lalu tangan mereka dianggat ke dagu, tertengadah. Kami jadikan dihadapan mereka dinding dan di belakang dinding dan Kami tutup --mata-- mereka, sehingga tidak dapat melihat. Sama saja bagi mereka apakah kamu memberi peringatan atau tidak; mereka tidak akan beriman. Sungguh, kamu hanya memberi peringatan kepada mereka yang mau mengikuti peringatan, (QS. Yasin, 1-11).

Para tokoh tasawuf sependapat bahwa aku memang harus meninggalkan *uzlah*, meninggalkan kamar. Keputusan ini diperkuat dengan isyarat-isyarat mimpi yang banyak diterima para shalihin, secara mutawatir, menandakan bahwa gerakan ini merupakan permulaan dari masa kebaikan dan keinsafan yang ditakdirkan Tuhan, pada awal abad ini. Tuhan sudah berjanji akan menghidupkan kembali agama-Nya pada setiap permualaan abad.[70] Semangatpun menjadi berkobar dan Allah memudahkan perjalananku ke Nisabur demi melaksanakan tugas ini. Ini terjadi pada bulan Dzulqa'dah 499 H (1105), sepuluh tahun setelah aku keluar dari Baghdad, tahun 488 H (1095). Ini peristiwa yang sangat menakjubkan. Tidak pernah terlintas dalam benakku selama *uzlah*, apalagi saat keluar dari Baghdad untuk melepaskan diri dari semua kedudukan dan kemewahan. Allahlah yang menguasai hati dan mengatur hamba-Nya.

Aku kembali mengajar sekarang. Tetapi, jiwaku tidak lagi seperti dulu yang mengajar untuk mencari kedudukan, gelar dan pengaruh, bahkan tidak jarang menganjurkan mahasiswa

70 Pernyataan ini merujuk pada sebuah hadits Rasul, *Allah akan membangkitkan seorang mujaddid agama untuk umat ini setiap seratus tahun* (Sunan Abu Dawud, no. 4291).

untuk berbuat demikian. Saat ini, aku mengajar justru untuk meninggalkan pengaruh dan kedudukan, dan menunjukkan betapa rendahnya sifat gila kedudukan ini. Allah sendiri saksinya. Aku ingin memperbaiki diriku bersama dengan hamba-hamba yang lain. Akankah berhasil atau justru gagal? Allah sendiri yang tahu. Aku hanya punya semangat, *lâ haula walâ quwwata illa billah*. Aku tidak mempunyai daya. Dialah yang menggerakkan jiwa dan ragaku.

Kembali pada soal kemerosotan iman dan moral masyarakat. Bagaimana mengatasinya? Kebingungan masyarakat yang disebabkan ajaran palsu kaum Taklimiyah dapat dihilangkan dengan yang aku jelaskan dalam *al-Qisṭâs al-Mustaqîm*. Tidak perlu dijelaskan di sini. Untuk menghadapi ajaran kaum *Ibâhiyah* aku tulis kitab *Kimyâ al-Sa'âdah*.[71] Di sana dijelaskan tentang kesalahan-kesalahan mereka yang berpangkal pada tujuh persoalan. Adapun tentang orang-orang yang rusak imannya karena belajar filsafat secara keliru sehingga mengingkari kenabian,[72] aku jelaskan tentang hakekat kenabian dan bahwa Allah benar-benar mengutus nabi-nabi. Untuk memudahkan pemahaman, aku kemukakan juga khasiat berbagai obat dan ilmu astrologi, karena masalah tersebut ada dalam kajian buku-buku mereka. Aku

71 Al-Ghazali tampaknya keliru menyebut nama kitab *Kimya al-Sa'adah* sebagai tanggapan terhadap kaum *Ibahiyah* karena di dalam kitab tersebut tidak menjelaskan kesalahan-kesalahan kaum Ibahiyah yang berpangkal pada tujuh persoalan seperti yang disampaikan al-Ghazali.

Tanggapan al-Ghazali terhadap gerakan kebatinan tertulis dalam buku berjudul al-Mustaẓiri, buku yang ditulis berdasarkan instruksi dan dipersembahkan untuk khalifah al-Mustazhir (1094-1118). Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis* (London: Touris Publisher, 2001).

72 Dalam sejarah pemikiran Islam dikenal ada tokoh yang mengkritisi kenabian. Antara lain, Ibn Rawandi (827-911). Dia mempertanyakaan perlunya seorang nabi. Bagi Ibn Rawandi, kenabian adalah sesuatu yang berlebihan, begitu pula tentang syareat-syareat yang dibawanya. Alasannya, semua itu telah bisa dicapai oleh akal. Akal telah mampu mengapai apa yang benar dan salah, yang baik dan jahat dan seterusnya, sehingga tidak perlu seorang Nabi.

bn Zakaria al-Razi (865-925) termasuk tokoh yang mempersoalkan kenabian. Al-Razi mempersoalkan kenabian dengan tiga alasan; (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik, sehingga tidak perlu seorang nabi. (2) Tidak ada pembenaran untuk pengistemewaan beberapa orang untuk membimbing yang lain, karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, hanya pengembangan dan pendidikan yang membedakan mereka, (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar bahwa mereka berbicara atas nama Tuhan yang sama, mestinya tidak ada perbedaan. Ibrahim Madkour, *Fî Al-Falsafah Al-Islâmiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, n.d.). 87.

mengambil bukti-bukti dari buku-buku mereka sendiri, seperti astrologi, kedokteran, ilmu alam, sihir dan lainnya.

Tentang orang yang mengakui kenabian tetapi menyatakan bahwa syareat hanya merupakan kebijaksanaan biasa, itu adalah pengingkaran (*kufr*) atas kenabian. Sebab, dalam anggapannya, nabi hanya seorang yang bijak dan istimewa sehingga mampu menarik banyak pengikut. Ini jauh dari makna kenabian. Lebih dari itu, iman kepada kenabian berarti mengakui adanya tingkatan yang lebih tinggi di atas nalar yang dengannya terlihat segala yang tidak tercapai oleh kekuatan rasio, sebagaimana rasio mencapai sesuatu yang tidak tergapai indera. Jika tidak mengakui hal ini berarti mengingkari bukti-bukti yang ada. Sebaliknya, jika menerima, dia harus mengakui pula adanya rahasia-rahasia yang tidak dapat ditangkap oleh nalar.[73]

Sejumput kecil opium, misalnya, dapat menjadi racun yang mematikan karena bisa membuat darah menjadi beku dalam nadinya. Para ahli alam tidak percaya dan menyatakan bahwa bekunya darah lebih dikarenakan susunan tubuh yang berasal dari unsur tanah dan air. Padahal, beberapa liter air dan tanah tidak mampu membuat tubuh sedemikian dingin. Mereka menambahkan alasan lagi bahwa karena tubuh tersusun juga atas unsur udara dan api sehingga tidak bisa demikian dingin. Demikianlah alasan ahli filsafat alam. Mereka mengukur sesuatu dengan standar yang biasa digunakan dan menolak di luar itu. Andaikata contoh mimpi yang mengandung arti tidak terjadi, kenyataan di atas tentu akan ditolak oleh mereka yang berpikir empirik.

Jika ditanyakan pada mereka, "Mungkinkah ada mahluk kecil yang mampu memakan habis sebuah kota besar, bahkan kemudian memakan dirinya sendiri?", jawab mereka pasti tidak mungkin. Omong kosong. Padahal, mahluk itu ada, yaitu api. Ini tidak mudah diterima oleh mereka yang belum pernah melihat api

73 Al-Ghazali tampak memberikan doktrin tentang tiga sumber pengetahuan yang secara berurutan ke atas adalah indera, rasio dan wahyu. Al-Ghazali menempatkan wahyu di atas dua sumber pengetahuan yang lain. Karena itu, al-Ghazali menempatkan *`ulûm al-shar`iyyah* (ilmu-ilmu religius) di atas *`ulûm al-`aqliyah* (ilmu-ilmu rasional) dalam hierarkhi keilmuannya. Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).

membakar kota. Seperti itulah sebagian gambaran dari keajaiban di akherat.

Jika dalam obat ada khasiat tertentu, tidak mungkinkah dalam aturan-aturan syareat terdapat juga khasiat mengobati dan menjernihkan hati, sesuatu yang hanya bisa dilihat oleh mata kenabian? Padahal, dalam buku-buku pegangan mereka, para filosof bahkan mengakui adanya khasiat-khasiat aneh, sesuatu yang digunakan untuk menolong wanita yang sulit melahirkan, berupa gambar di bawah ini. Kedua gambar ini ditulis di atas dua carik kain yang belum kena air, diletakan dibawah kaki wanita tersebut dan yang bersangkutan disuruh memandangnya. Dengan begitu, menurut mereka, bayinya segera lahir.

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

Kemungkinan khasiat seperti itu mereka akui, bahkan masuk dalam buku *Ajâib al-Khawwâṣ*. Padahal, gambar itu hanya berupa segi empat, terbagi menjadi sembilan ruang, setiap ruang berisi satu angka tertentu dengan jumlah angka setiap barisnya adalah 15 (lima belas). Aku ingin tahu orang yang bisa percaya khasiat itu tapi nalarnya tidak cukup percaya bahwa penentuan jumlah rakaat shalat Dhulur, Ashar, Maghrib dan lainnya adalah karena adanya khasiat tertentu di dalamnya. Aneh! Jika diterangkan mirip horoscop, mereka bisa paham dan bisa terima. Jadi, jika menjelaskan sesuatu kita mesti bertanya, "Tidakkah dalam horoscop ada hukum yang berbeda saat matahari di tengah langit, saat terbit dan terbenam?". Mereka menetapkan nasib manusia yang berbeda-beda berdasarkan pengaruh astrologi. Padahal, tidak ada perbedaan saat matahari di tengah langit, saat terbit atau tenggelam. Tapi mereka lebih percaya hal itu meski berkali-kali terbukti tidak tepat. Bahkan, jika seorang ahli

horoscop menyatakan bahwa jika matahari dalam posisi tertentu berhadapan dengan bintang ini atau itu, seseorang akan terbunuh bila memakai pakaian tertentu, maka yang bersangkutan tidak akan berani memakai pakaian sama sekali, meski tubuhnya menggigil kedinginan.

Heran! Orang bisa percaya pada sesuatu yang aneh-aneh tetapi tidak percaya hal gaib yang diajarkan nabi sejati yang tidak pernah bohong dan dikuatkan dengan mukjizat. Jika mau merenungkan, soal khasiat bilangan rakaat, jumlah pelontaran jumrah, rukun-rukun haji dan seturusnya adalah tidak berbeda dengan khasiat ilmu horoscop di atas. Mungkin mereka akan berkata, "ilmu kedokteran dan horoscop telah aku buktikan tetapi kenabian belum aku coba". Aku jawab, bahwa mereka sebenarnya tidak mencoba sendiri tentang kedokteran dan horoscop tetapi mendengar dari orang lain. Hanya percaya pada ahlinya. Jika demikian, dengarlah yang dikatakan para wali Allah yang mengetahui rahasia syareat. Tempuhnya jalan para wali niscaya kalian akan menyaksikan sendiri sebagian dari rahasia-rahasia itu. Bahkan, andaikata mereka belum menyaksikan sekalipun, nalarnya tidak akan menolak. Hal ini sama dengan seorang pemuda yang sakit yang kebetulan ayahnya adalah seorang dokter ahli. Sang ayah membuatkan obat untuknya, "obat ini baik untukmu dan segera akan menyembuhkan penyakitmu". Bagaimana sikap si pemuda? Diminumkah meski pahit rasanya? Atau ditolak dengan alasan bahwa dia belum tahu apakah obat itu manjur karena belum mencobanya? Sungguh bodoh jika menolak. Demikian pula dengan mereka.

Mereka mungkin akan berkata, "Bagaimana aku bisa percaya bahwa nabi bersifat kasih sayang dan seorang dokter hati?". Aku jawab, "Bagaimana engkau juga tahu bahwa orang tuamu mempunyai sifat sayang padahal sifat itu tidak bisa dilihat? Sifat kasih sayang hanya dapat diketahui lewat berbagai bukti dari gerak-geriknya dan perbuatannya". Siapa yang mengkaji sunnah-sunnah Rasul, kesungguhan beliau dalam membimbing umat, memberi petunjuk, memperbaiki akhlak menuju perdamaian dan kebahagiaan seluruh manusia, akan yakin bahwa Rasul benar-benar mempunyai sifat kasih sayang kepada umatnya melebihi

kasih sayang ayah kepada anaknya. Begitu pula, jika diperhatikan tutur katanya tentang masalah gaib dan ketepatannya dalam memprediksi masa depan akan yakin bahwa beliau telah sampai pada suatu tingkat di atas kekuatan nalar. Inilah jalan untuk meyakini kebenaran nabi. Tempuhlah jalan ini dan kajilah al-Qur'an, niscaya engkau akan merasakan dan menyakininya sendiri.

Adapun kemerosotan iman akibat kebobrokan moral kaum intelektual, bisa diobati melalui tiga jalan. *Pertama*, dengan kata-kata seperti ini, "seorang intelektual yang menurutmu makan harta haram adalah tahu bahwa harta itu haram. Akan tetapi, pengetahuannya tidak lebih dari yang engkau ketahui tentang haramnya riba, minuman keras, berbohong dan lain-lain. Semua telah engkau ketahui tetapi tidak jarang kamu lakukan juga. Ini bukan berarti kamu tidak percaya bahwa itu adalah maksiat tetapi terlebih karena dorongan nafsu rendah. Begitu juga tindakan seorang intelektual di atas. Meski ahli dalam beberapa persoalan tapi dalam masalah ini dia tidak lebih darimu. Tidak sedikit orang yang percaya kesehatan tetapi tidak tahan melihat makanan yang dilarang dokter. Itulah sehingga terjadi seorang intelektual berbuat maksiat".

Kedua, dengan nasehat seperti ini. "Jangan meniru intelektual tadi. Siapa tahu ilmunya dapat menolong dia di akherat kelak. Ini memang hanya kemungkinan, tetapi apakah engkau termasuk seorang intelektual?".

Ketiga, cara yang sesungguhnya, menegaskan bahwa seorang intelektual sejati tidak bakal berbuat maksiat. Sewaktu-waktu, sebagai manusia, memang bisa terpeleset tetapi tidak akan terus menerus. Sebab, ilmu hakiki senantiasa memberi keyakinan bahwa maksiat adalah racun yang mematikan dan bahwa akherat lebih utama dibanding dunia. Siapa yang paham ini tidak akan melepaskan sesuatu yang utama untuk mengambil yang lebih rendah. Keyakinan seperti ini tidak bisa dicapai melalui metode yang digunakan oleh kebanyakan orang yang lebih berani berbuat maksiat. Ilmu yang hakiki menyebabkan orang merasa jijik dan lebih takut berbuat maksiat. Dia adalah dinding yang membatasi manusia dengan kemaksiatan. Jika terpeleset juga itu memang

sifat "kemanusiaannya" yang lemah dan bukan dari imannya yang lemah. Orang yang beriman tidak luput dari cobaan dan orang yang beriman adalah orang yang bertaubat. Namun, yang pasti, dia tidak akan terus berlaku maksiat.[74]

Sekian yang aku jelaskan tentang filsafat, madzhab taklimiah dan lainnya dengan segala bahaya dan cara menangkalnya. Semoga Tuhan memasukkan kita dalam golongan hamba-Nya yang terpilih, dibimbing dalam kebenaran, diberi hidayah, diilhami dengan dzikir sehingga terus ingat kepada-Nya, dipelihara dari kejahatan sehingga hanya Dia yang kita agungkan dan disembah. Amin.

---

74 Pernyataan ini tampaknya merujuk ayat al-Qur`an, *Sesungguhnya orang yang paling takut kepada Allah adalah kaum intelektual* (QS. Fathir, 28). Maksudnya, intelektual sejati adalah seseorang yang ilmunya mampu menjaga dirinya dari perilaku dosa dan mengarahkan si empunya untuk semakin dekat kepada Tuhan.

KONSEP KEBAHAGIAAN

(*Kimyâ' al-Sa`âdah*) [1]

Ilmu kimia tidak dapat dipahami oleh masyarakat awam tetapi dapat dianalisis oleh para akademisi. Begitu juga tentang kebahagiaan. Ilmu tentang kebahagiaan tidak dapat diketahui oleh orang kebanyakaan tetapi dapat dipahami oleh kalangan tertentu, yakni orang-orang arif yang dekat dengan Allah dan para malaikat di langit. Siapa yang ingin memahami hakekat kebahagiaan tetapi mengambil pada selain sumber kenabian berarti telah salah jalan. Pengetahuannya ibarat uang palsu. Dia mengira dirinya kaya padahal tidak mempunyai apapun sebagai disindir Allah dalam al-Qur'an, *Kami singkapkan tutup matamu sehingga penglihatanmu pada hari ini sangat tajam* (QS. Qaf, 22).

Di antara rahmat Allah adalah Dia mengutus sebanyak 124.000 orang nabi untuk mengajari manusia tentang kebahagiaan ini.[2] Para nabi ini juga mengajarkan cara menjadikan *qalb* sebagai medan perjuangan, cara mensucikan hati dari akhlak tercela, untuk kemudian menggunakannya pada jalan kesucian. Allah berfirman, *Dialah yang mengutus kepada masyarakat ummi seorang rasul dari kalangan mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya, mensucikan mereka dan mengajarkan Kitab Suci dan hikmah*, (QS. al-Jumu'ah, 2). Maksudnya, membersihkan mereka dari perilaku tercela dan sifat-sifat kebinatangan, kemudian menjadikan sifat-sifat malaikat sebagai pakaian dan perhiasannya.

---

1 Judul buku *Kimya al-Sa'adah* ini disebutkan al-Ghazali dalam *al-Munqidh* sebagai respon atas ajaran kaum kaum *Ibâhiyah*, salah satu madzhab dalam ajaran kebatinan. Al-Ghazali tampaknya keliru menyebut nama kitab *Kimya al-Sa'adah* ini sebagai tanggapan terhadap ajaran kaum *Ibahiyah*. Yang benar tanggapan al-Ghazali terhadap gerakan kebatinan tertulis dalam buku berjudul *al-Mustaẓiri*, buku yang ditulis berdasarkan instruksi khalifah al-Mustazhir (1094-1118). Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis* (London: Touris Publisher, 2001).

2 Menurut al-Baghdadi, jumlah Nabi tidak diketahui secara pasti. Pendapat yang masyhur memang menyebutkan angka yang disampaikan al-Ghazali ini. Di antara ribuan Nabi tersebut, 330 atau 350 orang di antaranya adalah para Rasul yang membawa risalah tersendiri. Khalid al Baghdadi, *Al-Imân Wa Al-Islâm* (Istanbul: Hakekat Kitabevi, 1985). 29.

Tujuan dari kimia kebahagiaan adalah agar manusia mampu melepaskan diri dari semua sifat buruk kemudian menggantinya dengan sifat-sifat yang terpuji. Maksudnya, agar seseorang mampu mensucikan diri dari perilaku tercela dan sifat-sifat kebinatangan, kemudian menghiasi diri dengan sifat-sifat malaikat agar mampu memusatkan diri untuk menuju kepada Allah. Al-Qur'an menyatakan, *pusatkan perhatianmu kepada-Nya* (QS. al-Muzammil, 8).

A. Pengetahuan Tentang Diri

Pengetahuan tentang diri adalah kunci pengetahuan tentang Tuhan seperti difirmankan, *Kami tunjukkan ayat-ayat Kami di dunia dan di dalam diri mereka agar kebenaran tampak pada mereka*, (QS. Fushilat, 53). Juga sabda Rasul, *Siapa yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya.*[3] Tidak ada yang lebih dekat pada dirimu kecuali dirimu sendiri. Jika tidak mengetahui hakekat diri sendiri bagaimana anda mampu mengetahui Tuhan?

Jika engkau berkata, "Saya mengetahui diri saya", yang itu meliputi tangan, kaki, kepala dan bentuk fisik lainnya, maka itu tidak bisa menjadi kunci untuk memahami Tuhan. Begitu juga, jika pengetahuan tersebut sekedar tahu bahwa jika marah perlu mencari pelampiasan, kalau lapar perlu mencari makanan, kalau haus harus mencari minuman dan seterusnya, maka binatang ternak juga tahu tentang hal itu. Pengetahuan tentang diri terkait dengan soal-soal yang bersifat substansial seperti siapakah sesungguhnya dirimu? Dari mana anda hidup dan akan kemana? Untuk apa engkau hidup dan dengan apa bisa bahagia atau berduka?

Ketahuilah, dalam dirimu ada sifat binatang, sifat setan

3 Imam Nawawi (1233-1277) menyatakan bahwa hadits ini tidak mencapai derajat *marfu*`. Muhyi al-Din Abu Zakaria al Nawawi, *Kitāb Fatāwā Al-Nawāwĩ*, ed. Muhammad al- Hajjar (Beirut: Dar al-Bashair, 1996). 248.

Kalangan Syiah menyatakan hadits ini adalah pernyataan Imam Ali Ibn Abi Thalib (599-661), bukan sabda Rasul. http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/1694_%D9%85%D9%8A%D8%B2%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A7%D9%84-%D8%B1%D9%8A%D8%B4%D9%87%D8%B1%D9%8A-%D8%AC-%D9%A3/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9_81, akses tanggal 30 Maret 2022.

dan sifat malaikat. Ruh suci adalah substansi pribadimu, selain ruh suci itu bukan hakekat dirimu. Anda harus mengetahui karakter masing-masing sifat tersebut, karena pada sifat-sifat tersebut terletak hakekat kebahagian dan penderitaan. Kesenangan binatang adalah makan, minum, tidur dan kawin. Jika anda hanya mengejar kenikmatan makan dan seksual, maka anda tidak berbeda dengan binatang. Kebahagiaan setan adalah mengobarkan kejahatan, tipu daya dan kebohongan. Jika anda senang dengan perilaku seperti itu, anda tidak berbeda dengan setan. Kebahagiaan malaikat adalah *mushâhadah* kepada Allah dan membebaskan diri dari sifat-sifat setan dan perilaku kebinatangan. Jika ingin seperti malaikat, berusahalah memahami sifat-sifat dasarmu sehingga tahu jalan menuju Allah dan menatap keagungan-Nya. Pada waktu yang sama, anda harus berusaha membebaskan diri dari pengaruh nafsu dan amarah, dua sifat buruk yang bisa menjerumuskan pada kesengsaraan.

Anda harus tahu kenapa sifat-sifat tersebut diletakkan dalam dirimu. Allah tidak menciptakan dan meletakkan sifat-sifat tersebut untuk memperdayaimu melainkan justru agar sifat-sifat tersebut dapat menjadi kendaraanmu. Allah menundukkannya untuk perjalanan panjangmu, menjadikan salah satunya sebagai tunggangan dan lainnya sebagai senjata, sampai engkau mencapai kebahagiaan. Engkau harus tahu masalah ini agar mampu memahami hakekat dirimu sendiri. Siapa yang tidak memahami masalah ini tidak akan memahami hakekatnya tetapi hanya akan mendapatkan kulitnya.

Langkah pertama menuju pengetahuan tentang diri adalah menyadari bahwa diri terdiri dari dua bagian, yaitu jasad dan jiwa (*ruh*). Jiwa atau *qalb* (hati) adalah sesuatu yang hanya dapat diketahui lewat mata batin. *Qalb* inilah yang menjadi substansi dirimu. *Qalb* lebih dahulu diciptakan tetapi yang terakhir dipahami, sedang jasad adalah yang terakhir diciptakan tetapi yang pertama diketahui. *Qalb* yang dimaksud di sini bukan sepotong daging yang terletak di dalam dada sebelah kiri, organ yang bisa dilihat dan dijumpai pula pada binatang. Segala yang tampak oleh indera adalah bagian dari alam indera, sedang hati bukan bagian alam indera. *Qalb* adalah bagian dari realitas metafisik yang datang ke

dunia sebagai pelancong. Meski demikian, *qalb* adalah raja yang semua organ tubuh adalah sarana dan pelayannya. Lebih dari itu, *qalb* adalah sarana makrifat kepada Allah dan menyaksikan segala keindahan dan sifat-sifat-Nya. Di sisi lain, *qalb* adalah potensi yang menerima perintah dan larangan dari-Nya, yang mendapat pahala dan siksa, yang merasa bahagia dan derita, dan seterusnya.[4] Pengetahuan tentang hakekat *qalb* dan dan sifat-sifatnya inilah yang menjadi kunci pengetahuan tentang Tuhan. Anda harus berusaha keras untuk mengetahui ini sampai anda paham bahwa *qalb* adalah substansi yang mulia seperti malaikat. *Qalb* berasal dari Allah dan akan Kembali kepada-Nya.

Apa hakekat *qalb*? Jawaban syareat tentang *qalb* sangat singkat, tidak lebih dari firman Allah, *Mereka bertanya kepadamu tentang ruh? katakan, ruh adalah urusan Tuhanku*, (QS. al-Isra, 85). Maksudnya, ruh adalah bagian dari rahasia kekuasaan Tuhan yang berasal dari alam titah (*alam `amr*). *Ingatlah, hanya hak Dia soal penciptaan dan perintah (`amr)*, (QS. al-A`raf, 54).

Manusia terdiri atas dua dimensi, yaitu dimensi alam ciptaan (*`âlam al-khalq*) dan dimensi alam titah (*`âlam al-amr*). Segala sesuatu yang berkaitan dengan ruang dan waktu seperti wujud fisik adalah bagian dari alam ciptaan. *Qalb* tidak berhubungan dengan ruang dan waktu sehingga dia bukan bagian dari alam ciptaan. *Qalb* adalah bagian dari alam titah.

Sebagian sarjana berpendapat bahwa *ruh* adalah *qadim*,[5] atau sebagai aksiden atau berupa materi. Pendapat tersebut tidak benar. Jika *ruh* adalah aksiden maka dia tidak bisa mandiri melainkan mengikuti pihak lain. Padahal, *ruh* justru yang mengatur segala perilaku manusia dan menjadi substansi manusia. Jika *ruh* adalah

---

4 Dengan pernyataan ini, al-Ghazali secara tidak langsung mengakui bahwa siksa dan pahala lebih bersifat ruhani, bukan jasadi, seperti yang pernah disampaikan kaum filosof.

5 Pendapat bahwa *qalb* atau *rûh* adalah *qadîm* (tidak tercipta) adalah berdasarkan ayat al-Qur`an *jika telah Aku sempurnakan kejadiannya* (*manusia*), *Aku tiupkan di dalamnya ruh-Ku*, (QS. al-Hijr, 29). Artinya, *rûh* bukan makhluk lain melainkan bagian dari Tuhan yang dimasukkan dalam diri manusia sehingga bermodalkan dengan *rûh* dari Tuhan itu jugalah manusia akhirnya dapat mengenal, makrifat dan kembali kepada-Nya.

Al-Ghazali sendiri, seperti ditulis di atas, menyatakan bahwa *rûh* tidak berhubungan dengan ruang dan waktu sehingga dia bukan bagian dari alam ciptaan. Dia diketahui sekaligus tidak diketahui. Dia adalah bagian dari alam titah. Padahal, alam titah adalah alam ketuhanan.

materi maka dia dapat dibagi, padahal *ruh* tidak terbagi. Karena itu, *ruh* yang saya sebut juga dengan istilah *qalb* adalah sarana untuk makrifat kepada Allah. *Ruh* atau *qalb* ini tidak berupa materi atau aksidensi melainkan satu jenis dengan malaikat.[6]

Pengetahuan tentang *ruh* memang tidak mudah karena agama sendiri tidak memberi informasi detail tentang ini. Agama justru menekankan *mujahadah* dan pengetahuan untuk meraih hidayah seperti firman Allah, *Siapa yang mujâhadah di jalan Kami, pasti Kami tunjukkan padanya jalan yang lurus*, (QS. al-Ankabut, 69). Akan tetapi, penekanan pada mujahadah ini justru signifikan, karena tanpa mujahadah secara serius seseorang tidak akan mengetahui hakekat *ruh*. Sementara itu, awal dari mujahadah adalah mengetahui pasukan hati. Pengetahuan tentang pasukan hati ini sangat penting karena seseorang yang tidak memahami pasukan tidak layak untuk berjihad.

Qalb mempunyai pasukan untuk mengendalikan perilaku sebagaimana difirmankan, *Tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu kecuali Dia sendiri*, (QS. al-Mudatsir, 31). *Qalb* diciptakan untuk kehidupan akherat dan menggapai kebahagiaan di sana. Kebahagiaan *qalb* adalah makrifat kepada Allah. Makrifat kepada Allah dapat dimulai dengan mengenal alam semesta yang merupakan ciptaan-Nya. Panca indera dapat digunakan untuk mengetahui alam raya. Panca indera sendiri adalah bagian dari pasukan hati, disamping pasukan hati yang lain. Pasukan yang hanya mampu bergerak dengan bekal makanan dan minuman adalah pasukan yang paling lemah dibanding yang lain.

Pada dasarnya pasukan hati ada dua bagian, yaitu pasukan zahir dan pasukan batin. Pasukan zahir adalah syahwat dan amarah yang bertempat di kedua tangan, kaki, mata, telinga dan anggota badan yang lain. Pasukan batin adalah daya imajinasi (*khayal*), daya memori (*hifẓi*), daya nalar (*tafakur*), daya ingat

---

6 Disini tampak al-Ghazali menyamakan antara ruh dan qalb, juga nafs. Akan tetapi, dalam Ihya Uum al-Din, al-Ghazali membedakan antara qalb, aqal, nafs dan ruh. Qalb adalah potensi spiritual yang berfungsi sebagai sarana pengetahuan intuitif. Akal adalah potensi spiritual yang berfungsi sebagai sarana pengetahuan diskursif. Nafsu adalah potensi spiritual yang berisi kekuatan amarah dan syahwat. Ruh adalah potensi spiritual yang ditiupkan langsung oleh Allah ke dalam diri manusia. Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). III, 4-6.

(*tadhakur*) dan daya estimasi (*wahm*), yang semuanya berada di akal. Setiap kekuatan dari potensi-potensi ini mempunyai bagian dan pekerjaan tertentu yang berbeda tetapi saling berkaitan, sehingga jika salah satunya lemah dapat menyebabkan kelemahan pada bagian lainnya. Pusat dari seluruh potensi dan kekuatan tersebut adalah *qalb* (hati). Dialah pemimpinnya. Jika hati memerintah lidah untuk berucap dia pasti akan berucap, jika memerintah tangan untuk menyerang dia akan menyerang, jika memerintah kaki untuk berjalan dia akan berjalan. Begitu pula terhadap indera-indera yang lain. *Qalb* dapat mengendalikan indera-indera dan potensinya untuk tidak mengabaikan modal ke akherat. Semua pasukan patuh kepada hati sebagaimana malaikat taat kepada Allah dan tidak membantah perintah-Nya. Jika anda dapat berbuat seperti itu, kebahagiaan akan diraih dan keuntungan akherat dapat dipegang.

B. Pasukan Hati

Diri manusia dapat diumpamakan sebagai sebuah kerajaan di mana kedua tangan, kaki dan anggota badan ibarat rakyat, daya keinginan (*shahwat*) sebagai pemungut pajak, daya amarah (*ghaḍab*) sebagai petugas polisi, hati (*qalb*) sebagai raja, dan akal sebagai perdana menteri. Raja harus mengatur dan mendisiplinkan pejabat strukturalnya, karena petugas pajak (*shahwat*) cenderung korup dan jahat, sementara petugas polisi (*ghaḍab*) cenderung kasar dan keras. Raja harus berkoordinasi dengan perdana Menteri dan menempatkan petugas pajak dan polisi dibawah kendali perdana Menteri sehingga kerajaan dapat berjalan dengan baik. Maksudnya, hati harus berkoordinasi dengan akal dan menempatkan syahwat dan sikap ghadlab dibawah ketentuan akal sehingga dapat melahirkan perilaku diri yang baik, dapat meraih kebahagiaan dan mampu makrifat kepada Allah. Sebaliknya, jika akal di bawah kendali syahwat dan ghadlab, maka diri akan rusak dan *qalb* akan menderita di akherat.

Anda harus paham herarki kekuasaan tersebut dan kebutuhan masing-masing.[7] Syahwat dan ghadlab adalah pelayan

7 Sistem hirarkis ini tidak hanya dalam konsepsi tentang pemahaman diri melainkan juga dalam konsep kosmologi dan keilmuan. Dalam tataran keilmuan dikenal juga adanya perbedaan strata

akal dan akal adalah pelayan hati. Kebutuhan syahwat dan ghadlab adalah makanan, minuman dan nikah. Kebutuhan akal adalah mengamati dan menganalisis jagad raya sehingga kebesaran Allah tampak jelas. Kebutuhan hati adalah cahaya yang menuntunnya kepada Hadlirat Ilahy. Siapa yang memahami hierarkhi ini dia akan sampai kepada Allah sebagaimana difirmankan, *Tidak Aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku*, (QS. al-Dzariyat, 56). Maksudnya, Allah telah menciptakan *qalb* dan memberinya kekuasaan dan pasukan. Allah juga memberikan raga sebagai kendaraan sehingga dapat terbang meninggalkan alam rendah menuju alam tinggi.

Siapa yang ingin mencapai Allah harus mendudukan hati sebagai raja, hadlirat Ilahy sebagai tujuan, akherat sebagai tanah air, nafsu sebagai kendaraan, dunia sebagai pemondokan, dan anggota badan sebagai pelayan. Selanjutnya, akal sebagai perdana Menteri, syahwat sebagai petugas pajak, dan ghadlab sebagai polisi. Setiap potensi mewakili struktur yang berbeda dengan tugas dan wewenang yang tidak sama. Daya imajinasi yang berada di otak bagian depan adalah komandan yang mengumpulkan semua informasi dari indera, sedang daya memori yang berada di otak bagian tengah adalah sekretaris yang mencatat semua data untuk komandan. Jika semua informasi sampai kepada wazir, akan diketahui segala aktivitas dan kondisi kerajaan.

Jika engkau melihat salah satu bagian darimu, misalnya syahwat atau ghadlab berbuat salah, maka dia harus dihukum tetapi tidak boleh dilumpuhkan karena kerajaan tidak bisa berjalan tanpa keduanya.[8] Engkau harus melakukannya secara

---

yang berbeda di mana ilmu yang satu dianggap lebih unggul dan mulia dibanding disiplin ilmu yang lain. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998).

Masyarakat sufi menggambarkan realitas ini dalam lima bentuk hirarki wujud. Realitas pertama sekaligus realitas yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût*. Di atasnya diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût*, lalu *lahût* dan teratas adalah *hahût*. *Hahût* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas, realitas tidak tergapai. Dia adalah Prinsip "tak dapat disifati" dan "tak dapat ditentukan". Absolut murni. Frithjof Schoun, *Dimentions of Islam* (London: Allen & Unwin, 1970). 144.

8 Nafsu dan syahwat adalah bagian dari diri. Dia adalah realitas yang tidak dapat diingkari. Karena itu, Islam tidak sepakat dengan sistem kerahiban karena bertentangan kodrat manusia yang mempunyai keinginan-keinginan. Islam menyalurkannya dalam pernikahan. Rasul sendiri bah-

proporsional sehingga dapat meraih kebahagiaan dan kemuliaan. Jika tidak, engkau akan menyesal dan tersiksa.

Kesempurnaan kebahagiaan terbangun dari tiga unsur, yaitu daya ghadlab, daya syahwat dan pengetahuan atas keduanya. Kedua unsur yang disebutkan pertama harus dalam takaran yang seimbang dan proporsional. Unsur syahwat tidak boleh dominan sehingga menjadi murahan dan rusak, unsur ghadlab tidak boleh berlebihan sehingga berperilaku kasar seperti orang pandir. Kebahagiaan dapat terjadi ketika kedua unsur tersebut dalam takaran yang seimbang dan proporsional. Kelebihan unsur ghadlab akan menjadi kasar, kekurangan unsur ghadlab mengakibatkan tidak tegas dan penakut, takaran seimbangnya adalah sabar, berani dan bijak. Kelebihan unsur syahwat menjadi fasiq dan lacur, kekurangan unsur syahwat menjadikan lemah dan lemas, takaran seimbangnya adalah *iffah* dan *qana'ah*.

Pasukan hati mempunyai sifat dan perilaku tertentu yang diklasifikasikan dalam perilaku baik dan buruk. Perilaku baik akan mengantarkan kepada kebahagiaan, perilaku buruk mengakibatkan kerusakan dan penderitaan. Perilaku-perilaku tersebut merupakan cerminan dari empat perilaku, yaitu perilaku binatang ternak, binatang buas, setan dan malaikat. Kebiasaan makan, minum, tidur dan kawin adalah perilaku hewan ternak. Temperamen mudah marah, memukul, membunuh dan permusuhan adalah perilaku binatang buas. Kesenangan untuk melakukan rekayasa jahat, tipu daya dan sejenisnya adalah perbuatan setan. Perilaku malaikat adalah memberi rahmat, berbuat baik dan keilmuan.

Setan sendiri sebagai sosok yang berusaha menyesatkan anak cucu Adam adalah person yang kuat dan licik. Tidak ada satupun manusia yang luput dari kejahatan setan, tidak terkecuali Rasulullah sendiri seperti disabdakan, *Tidak seorangpun luput dari setan tidak juga aku. Hanya saja, aku memperoleh perlindungan dari Allah sehingga mampu menundukkannya.* (Shahih Muslim, no. 2815; Sunan Tirmidzi, no. 1172; Sunan Nasai, no. 3960; Sunan Darimi, no.

kan secara tegas menyatakan bahwa nikah adalah bagian dari sunnahnya sehingga siapa yang tidak mau menikah berarti tidak mengamalkan sunnahnya. *Nikah adalah sunnahku. Siapa yang tidak menyukai sunnahku berarti bukan golonganku* (Shahih Bukhari, no. 5063; Shahih Muslim, no. 1401; Sunan Nasai, no. 3217; Sunan Darimi, no. 2215; Musnad Ahmad, no. 6477).

2776; Musnad Ahmad, no. 2323). Untuk mengalahkan upaya jahat setan, ada dua hal yang perlu dilakukan. Pertama, menggunakan akal sehat. Orang bisa jatuh dalam kendali setan karena bodoh. Karena itu, seseorang harus menghilangkan kegelapan bodohnya dengan cahaya akalnya sehingga dapat melihat kebenaran. Kedua, tidak memberi celah sedikitpun kepada setan untuk masuk ke dalam diri. Syahwat dan amarah (*ghaḍab*) adalah dua potensi yang biasa digunakan setan untuk merusak manusia. Karena itu, syahwat dan amarah harus diposisikan sebagai pelayan dibawah kendali akal. Kedua potensi ini tidak boleh melakukan apapun tanpa pertimbangan akal sehat. Jika terjadi sebaliknya, yaitu jika syahwat dan amarah mengendalikan akal, itu sama artinya dengan memberi peluang pada setan untuk masuk dan merusak diri.

Sifat dan perilaku tersebut pada waktunya akan dipersonifikan dalam empat bentuk, yaitu anjing, babi, syetan dan malaikat. Anjing adalah personifikasi sifat buruk tetapi bentuknya (*ṣurah*) tidak dicela, babi adalah personifikasi sifat buruk tetapi wataknya (*khilqah*) tidak dihujat, setan adalah personifikasi yang sifat dan bentuknya sekaligus dicela, malaikat adalah personifikasi yang sifat dan bentuknya dipuji.

Empat personifikasi tersebut tidak tampak saat di dunia. Di akherat kelak, ketika pandangan menjadi tajam, manusia akan kelihatan wajah aslinya. Jika unsur syahwat yang dominan manusia akan tampak dalam bentuk babi. Jika unsur ghadlab yang kuat manusia akan tampak dalam wujud anjing. Bentuk-bentuk tersebut kadang dapat terlihat dalam mimpi.

Engkau harus meneliti seluruh watak dan sifat dirimu. Sifat apakah yang dominan dalam dirimu? Jika sifat baik berarti benih kebahagiaan, jika sifat jahat berarti ambang kesengsaraan. Semua perilaku manusia, gerak dan diamnya, memberi pengaruh pada hati, yang hati sendiri ibarat cermin. Perbuatan jahat adalah seperti asap dan kegelapan yang menutupi jalan kebahagiaan, sedang perbuatan baik laksana cahaya yang menerangi kegelapan. Hati dapat menjadi gelap akibat perbuatan jahat. Hanya hati yang bersih yang dapat sampai kepada Allah (QS. Al-Sya'ara, 89). Karena itu, Rasulullah memerintahkan umatnya

untuk menyusuli perbuatan jahat dengan kebajikan. Perbuatan baik dapat menghapus kejahatan sebelumnya. *Ikutilah perbuatan jahat dengan perbuatan baik, kebaikan tersebut akan menghapuskannya* (Sunan Tirmidzi, no. 1987; Sunan Darimi, no. 2833; Musnad Ahmad, no. 21354).

Walhasil, dalam diri manusia terdapat daya syahwat dan ghadlab (amarah) yang merupakan watak binatang. Akan tetapi, manusia mempunyai potensi lain yang menjadi hakekat dirinya. Dengan potensi ini manusia mampu makrifat kepada Allah, mampu meneliti jagat raya yang merupakan ciptaan Allah, dan mampu membebaskan dirinya dari kejahatan syahwat dan amarah. Selain itu, dengan potensi itu manusia mampu meningkatkan derajatnya sehingga bisa berkolaborasi dengan malaikat. Pertanyaannya, bagaimana manusia mampu memanfaatkan potensi-potensi tersebut yang telah disiapkan untuknya? Firman Allah, *Dia tundukkan untukmu seluruh yang di langit dan dibumi*, (QS. al-Jatsiyah, 13).

C. Keajaiban Hati

Hati mempunyai dua pintu, satu pintu menuju alam zahir dan pintu lainnya menuju alam batin. Saat anda tidur, saat panca indera tertutup, pintu ke arah alam batin kadang terbuka, sehingga rahasia alam malakut dan *lauẖ al-maẖfûẓ* yang berbentuk seperti cahaya dapat terlihat. Beberapa orang mampu melihat alam malakut saat tidur, beberapa orang lain mampu menyaksikan alam malakut dalam keadaan terjaga (tidak tidur). Sebagian sufi menilai bahwa kemampuan menyaksikan alam ghaib dalam kondisi terjaga adalah lebih lebih unggul dibanding kemampuan melihat saat tidur. Apapun, kemampun melihat alam ghaib saat tidur atau terjaga adalah kelebihan dibanding orang lain.

Ketahuilah, hati bagaikan cermin dan *lauẖ al-maẖfûẓ* juga seperti cermin karena dia dapat menggambarkan seluruh realitas wujud. Jika dua cermin ini dihadapkan, yaitu cermin hati dan cermin *lauẖ al-maẖfûẓ,* maka gambar yang ada dalam cermin yang satu dapat dipantulkan ke dalam cermin lainnya. Begitulah

proses hati menerima gambar yang ada dalam *lauẖ al-maẖfûẓ*.[9] Ini bisa terjadi jika cermin hati bersih dari syahwat duniawi. Jika hati disibukkan oleh syahwat duniawi, realitas metafisik menjadi terhalangi dari cermin hati.

Saat tidur, ketika diri lepas dari ikatan indera, kadang pintu alam malakut terbuka sehingga tampak sebagian gambar dalam *lauẖ al-maẖfûzd*. Ketika indera-indera eksternal dikunci, daya imajinasi kadang muncul dan mampu menggambarkan realitas metafisik, tetapi tidak jernih. Setelah kematian, ketika diri bebas dari ikatan indera eksternal dan indera internal, yaitu daya imajinasi (*khayal*) dan daya estimasi (*wahm*), penglihatan menjadi tajam. Al-Qur'an menyatakan, *Kami singkapkan tutup matamu sehingga penglihatanmu pada hari ini menjadi tajam*, (QS. Qaf, 22).

Setiap orang dapat merasakan bisikan kebenaran secara langsung ke dalam hati melalui ilham. Bisikan ini tidak masuk melalui indera tetapi langsung ke dalam hati tanpa diketahui darimana. Bagaimana ini terjadi? Karena hati berasal dari alam malakut sehingga hati mampu menerima pesan dari alam asalnya. Meski demikian, hati akan terhalang dari alam malakut ketika dia disibukkan oleh indera dan materi.

Meski demikian, jangan pernah berpikir bahwa pintu batin hanya terbuka saat tidur atau setelah kematian. Bagi orang yang serius melakukan *mujâhadah*, *riyâḍah*, membebaskan diri dari jeratan syahwat dan amarah, perilaku rendah dan perbuatan jahat, mata batinnya bisa terbuka dan mampu mendengarkannya. Orang ini mampu menghubungkan dirinya dengan alam malakut serta mampu istiqamah melakukan dzikir "Allah-Allah" dalam hatinya, bahkan tidak mengingat siapapun kecuali Allah. Dia mampu melihat realitas metafisik dengan sangat jelas, sesuatu yang bagi orang lain hanya dapat disaksikan dalam mimpi. Tampak jelas juga baginya para malaikat, para nabi terdahulu, bentuk-bentuk yang indah dan agung dan lainnya yang tidak bisa dikatakan di sini. Rasulullah menyatakan, *Bumi ditunjukkan dihadapanku sehingga aku lihat bagian di timur dan di barat* (Shahih

9 Al-Ghazali menyebut *lauẖ al-maẖfûẓ* sebagai semacam *blue print* atau miniature semesta yang berisi rahasia segala sesuatu. Miniature atau desin yang tertera dalam *lauẖ al-maẖfûẓ* ini kemudian satu persatu mewujud ke alam nyata sesuai dengan deseinnya. Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. IV, 67

Muslim, no. 2889; Sunan Abu Dawud, no. 4252; Sunan Tirmidzi, no. 2176; Sunan Ibn Majah, no. 3952; Musnad Ahmad, no. 17115). Al-Qur'an menegaskan, *Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan Kami yang di langit dan di bumi*, (QS. al-An'am, 75).

Ilmu para nabi diperoleh dengan cara ini, yaitu tidak menggunakan indera. Allah berfirman, *Sebutlah nama Tuhanmu dan beribadahlah kepada-Nya dengan penuh ketekunan*, (QS. al-Muzammil, 8). Maksudnya, para nabi memperoleh ilmu dengan cara memutuskan diri dari segala sesuatu, membersihkan hati dari semua bentuk kemaksiatan, untuk kemudian memfokuskan diri hanya kepada Allah. Mereka kemudian menerima pengetahuan langsung ke dalam hatinya tanpa perantara apapun. Allah berfirman, *Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami dan Kami ajarkan ilmu dari sisi Kami*, (QS. al-Kahfi, 65). Kita menyebut cara ini dengan metode sufism.

Metode perolehan ilmu para nabi di atas memang berbeda dengan metode belajar di kampus. Metode tersebut tidak mudah dipahami bagi mereka yang tidak pernah merasakan atau membuktikan sendiri. Ini termasuk keajaiban hati. Mereka hanya perlu membenarkan sehingga tidak terhalangi untuk meraih kebahagiaan. Bagi sebagian orang, ini dianggap kedustaan sehingga ditolak sebagaimana firman Allah, *Mereka mendustakan apa yang belum diketahui padahal belum datang penjelasan kepada mereka*, (QS. Yunus, 39). *Karena tidak mendapat petunjuk tentangnya mereka berkata; "Ini adalah dusta lama*", (QS. al-Ahqaf, 11).

Meski demikian, kemampuan menggunakan metode tersebut bukan hanya untuk Nabi, karena substansi anak cucu Adam pada dasarnya sama. Mereka hanya harus diasah, seperti pisau baja perlu diasah untuk menjadi tajam atau lahan tandus perlu dipupuk agar menjadi subur. Hati yang kotor oleh syahwat dan maksiat harus disucikan kembali karena hati pada asalnya suci seperti disabdakan,[10] *Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah*

10 Menurut al-Ghazali, realitas metafisik yang disebut juga alam ilahiyah tidak bisa disaksikan dengan mata indera tetapi bisa disaksikan dengan mata hati (*al-baṣîrah*) yang telah tersucikan. Ketidakmampuan mata indera untuk menangkap realitas metafisik ini disebabkan adanya kelemahan yang ada pada dirinya. *Pertama*, mata indera tidak mampu melihat dirinya sedang mata hati mampu mencerap dirinya juga sesuatu yang di luar dirinya. Mata hati mencerap dirinya sebagai "yang memiliki pengetahuan dan kemampuan", dan ia mencerap "pengetahuan yang dimilikin-

(Shahih Bukhari, no. 1385; Shahih Muslim, no. 2366; Sunan Abu Dawud, no. 4714; Sunan Tirmidzi, no. 2138; Muwatha Malik, no. 646; Musnad Ahmad, no. 7181).

Al-Qur'an juga menegaskan, *Allah telah mengambil persaksian atas jiwa mereka, "Bukankah Aku Tuhanmu?". Mereka menjawab, "Betul"*, (QS. al-A'raf, 172). Jelasnya, setiap anak cucu Adam pada dasarnya fitrah, berketuhanan seperti difirmankan, *Fitrah Allah yang menciptakan manusia atas fitrah itu*, (QS. al-Rum, 30). Para Nabi yang mempunyai kemampuan lebih juga sama-sama manusia keturunan Adam, *Katakan (Muhammad), sesungguhnya aku hanya seorang manusia seperti kamu*… (QS. Fushilat, 6)

Siapa yang menanam akan panen, siapa yang berjalan akan sampai, dan siapa yang mencari akan menemukan. Metode ini butuh keseriusan (*mujahadah*) dari diri untuk menggapai hasil, juga butuh guru pembimbing (*shaikh*) yang qualified dan kompeten dalam bidang ini. Jika anda mempunyai dua syarat ini, kebahagiaan dan derajat tinggi yang disiapkan Allah tidak sulit untuk diraih.

---

ya", "pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya", "pengetahuan tentang pengetahuan tentang pengetahuan yang dimiliknya tentang dirinya" dan seterusnya sampai tak terhingga. Ini kekhasan yang sama sekali tidak dimiliki oleh benda-benda lain yang mencerap dengan mempergunakan sarana lahiriyah seperti mata.

Kedua, mata indera tidak dapat melihat sesuatu yang terlalu dekat atau terlalu jauh, sementara bagi mata hati, soal jauh dan dekat adalah sama. Dalam sekejap, mata hati bisa terbang ke langit dan pada kejapan berikutnya, dia meluncur turun ke bumi. Bahkan, jika telah mencapai hakekat segala sesuatu, persoalan dekat dan jauh menjadi hilang. *Ketiga*, mata indera tidak dapat menangkap sesuatu yang dibalik *hijâb* (tabir) sementara mata hati bisa bergerak bebas, bahkan disekitar *`arâsy* (singgasana Tuhan), kursy dan segala sesuatu yang berada dibalik selubung lelangit. Bahkan tidak ada sesuatupun hakekat segala sesuatu yang terhijab bagi mata hati, kecuali ketika mata hati menghijab dirinya sendiri sebagaimana mata indera menutup dirinya dengan kelopak matanya.

Keempat, mata indera hanya dapat menangkap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu dan bukan bagian dalamnya atau hakekatnya, sementara mata hati mampu menerobos bagian dalam segala sesuatu dan rahasia-rahasianya, menangkap hakekat-hakekat dan ruh-ruhnya, menyimpulkan sebab-sebab, sifat-sifat dan hukum-hukumnya. *Kelima*, mata indera hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas. Dia tidak mampu menangkap sesuatu yang terjangkau nalar dan perasaan, seperti rasa cinta, rindu, bahagia, gelisah, bimbang dan seterusnya. Dia juga tidak mampu menangkap bunyi-bunyian, bau, rasa dan sejenisnya. Jelasnya, mata indera tidak mempunyai jangkauan yang luas tetapi hanya terbatas pada alam warna dan bentuk; sesuatu yang menjadi bagian dari realitas paling rendah. Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

D. Kenikmatan Makrifat kepada Allah

Kebahagiaan sesuatu, rasa senang dan gembiranya, terkait dengan watak yang tercipta untuknya. Kesenangan mata adalah melihat objek-objek yang indah, kesenangan telinga mendengarkan suara yang selaras, begitu juga anggota badan yang lain akan merasa senang ketika ketemu dengan sesuatu yang sesuai dengan wataknya. Kebahagiaan dan kesenangan hati adalah makrifat kepada Allah, karena hati diciptakan untuk makrifat kepada-Nya.

Setiap orang juga merasa senang ketika dia dapat melakukan sesuatu yang sebelumnya tidak bisa dia lakukan. Ketika seseorang baru bisa main catur misalnya, dia akan senang memainkannya. Jika dilarang, dia tidak akan peduli dan tidak akan meninggalkannya. Begitu juga hati. Ketika hati mampu makrifat kepada Allah, dia akan terus berusaha *mushâhadah* kepada Allah, karena makrifat kepada Allah adalah kenikmatan yang tiada tara.

Ketika seseorang merasa senang bertemu Menteri, maka bertemu Presiden jauh memberikan rasa senang dalam hati. Begitu juga Allah dibanding selain-Nya. Tidak ada wujud yang lebih mulia dibanding Allah, karena kemulian selain Allah adalah berasal dari-Nya. Keajaiban semesta adalah ciptaan-Nya. Tidak ada makrifat yang lebih mulia dibanding makrifat kepada Allah, tidak ada kenikmatan lebih agung dibanding kenikmatan makrifat kepada Allah, tidak ada pemandangan lebih indah dibanding Hadlirat-Nya. Kenikmatan duniawi yang dirasakan oleh syahwat akan putus oleh kematian, kenikmatan makrifat kepada Allah yang dirasakan oleh hati tidak hilang oleh kematian. Hati tidak rusak oleh kematian, bahkan kenikmatannya menjadi lebih besar dan cahayanya lebih cemerlang karena hati terbebas dari badan yang material.

E. Manusia sebagai Miniatur Semesta

Manusia adalah miniatur semesta. Semua wujud alam tergambar dalam diri manusia. Tulang ibarat gunung, daging ibarat tanah, rambut ibarat tumbuhan, kepala ibarat langit dan indera adalah bintang-bintang. Begitu pula yang ada di dalam

perut. Lambung sebagai penampung dan pengolah makanan seperti tukang pembuat roti, usus ibarat tukang saring, zat pemutih susu dan pemerah darah ibarat tukang celup.[11] Engkau harus tahu bahwa dalam dirimu banyak bagian yang sibuk bekerja untuk melayanimu. Engkau sering melupakan itu, tidak memperhatikan dan tidak berterima kasih atas jerih payahnya.

Pengetahuan tentang anatomi tubuh serta tata kerja masing-masing bagian sebagaimana di atas adalah ilmu yang penting. Ilmu ini perlu dipelajari tidak saja oleh dokter dalam konteks kesehatan fisik. Lebih dari itu, pengetahuan ini dapat menggiring kepada pengetahuan tentang sifat-sifat dan keagungan Allah. Siapa yang tidak mengetahui dirinya tapi mengklaim dapat mengetahui orang lain, dia seperti orang miskin yang mengaku mampu memberi makan seluruh penduduk kota. Omong kosong.

Orang yang ingin mengenal dirinya dan mengetahui kebesaran ciptaan Allah dalam dirinya harus mengetahui tiga sifat ketuhanan. *Pertama*, mengetahui bahwa Sang Pencipta adalah Allah Yang Maha Sempurna. Tidak ada proses penciptaan dalam semesta ini yang lebih mengagumkan dibanding proses manusia yang diciptakan dari air hina. Allah membentuknya menjadi rangka yang mengagumkan seperti difirmankan, *Kami ciptakan manusia dari setetes sperma yang bercampur agar Kami dapat mengujinya*, (QS. al-Insan, 2). Membangkitkan kembali setelah kematian tidak sulit bagi Allah karena mengulang lebih mudah daripada memulai.

Kedua, mengetahui bahwa ilmu Allah meliputi segala sesuatu. Tidak ada apapun yang terjadi di luar pengetahuan-Nya. *Ketiga*, mengetahui bahwa rahmat, pertolongan dan kelembutan-Nya tanpa batas ruang dan waktu. Rahmat Allah menjangkau segala sesuatu, tumbuhan, binatang dan manusia, tanpa perbedaan warna kulit, bangsa dan keturunan.

---

11 Ibn Arabi (1165-1240) juga menyatakan manusia sebagai mikro-kosmos (*al-`âlam al-ṣaghîr*) atau miniatur semesta (*mukhtaṣâr al-`âlam*). Namun, kesimpulan Ibn Arabi ini tidak didasarkan seperti yang digambarkan al-Ghazali di atas, melainkan karena dalam diri manusia tergambar semua asma-asma Ilahi dan realitas-realitas yang ada dalam alam semesta, dari yang sangat empirik sampai metafisik. Tegasnya, dasar uraian Ibn Arabi lebih bersifat filosofis dibanding al-Ghazali yang material-empirik. Muhammad Ibn Arabi, *Fushûsh Al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kutub, n.d.). 199.

Pengetahuan tentang keajaiban semesta dan pengetahuan tentang keagungan Allah dapat diringkas dengan pengetahuan tentang hati. Dengan memahami hakekat hati seseorang akan mengetahui keluarbiasaan ciptaan Allah dan kebesaran-Nya. Sesungguhnya nafsu ibarat kuda, akal seperti pengendara, dan yang menyatukan keduanya adalah pahlawan.

Setelah engkau mengetahui hakekat hati, kemulian dan keagungannya, tetapi engkau tidak mendalami bahkan justru melupakan dan mensia-siakannya, engkau akan menyesal di akherat kelak. Kejarlah kebahagian sejati ini. Tinggalkan kesibukan duniawi. Betapa banyak sesuatu yang tidak tampak mulia di dunia justru di akherat memberikan kegembiraan tanpa ada kesedihan, kelanggengan tanpa kesudahan, kekuatan tanpa kelemahan, pengetahuan tanpa kebodohan, dan keindahan sekaligus keagungan. Apa yang ada di dunia tidak berarti sedikitpun.

Kemuliaan di akherat dapat diraih ketika engkau dapat mengelola hati sehingga bebas dari sifat kebinatangan dan mampu mencapai derajat malaikat. Jika engkau kembali kepada syahwat duniawi bahkan berperilaku seperti binatang, nilaimu tidak lebih baik dari debu dan akan menerima siksa pedih di akherat. *Naudzubillah*.

10 PRINSIP PERILAKU TASAWUF
(*al-Qawâ`id al-Ashr*)

Al-Hamdulillah, segala puji bagi Tuhan yang telah membimbing hati para kekasih untuk memahami rahasia al-Sunnah dan hukum-hukum al-Qur`an, yang membuka batin mereka sehingga mampu menyaksikan kemuliaan tingkat-tingkat spiritual, dan yang memberinya ilham dengan argument-argumen yang terang sehingga mendapatkan kebenaran. Shalawat serta salam semoga tercurahkan kepada yang termulia di antara para kekasih, yang diutus dengan Kitab paling utama dan paling terang, Muhammad saw.

Inilah metode kita, para ahli hakekat, yang tersusun atas 10 prinsip perilaku untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

Pertama, melakukan niat secara benar (*ṣâdiqah*) dan komitmen (*wâqi`ah*), sesuai sabda Nabi, *segala sesuatu tergantung niatnya* (Shahih Bukhari, no. 1; Sunan Abu Dawud, no. 2201; Sunan Ibn Majah, no. 4227). Yang dimaksud niat adalah kemauan dalam hati, *ṣâdiqah* (benar) adalah bahwa perbuatan tersebut dilakukan atau ditinggalkan semata-mata karena Tuhan, sedang komitmen (*wâqi`ah*) adalah bahwa apa yang diniatkan benar-benar dikerjakan dan secara terus menerus dalam kondisi apapun.[1] Tanda bahwa niat telah benara adalah bahwa seseorang tetap dan terus melakukan sesuatu seperti niat pertama kali dan tidak berubah kepada hal-hal lain. Amal untuk Tuhan harus benar-benar dilakukan secara sungguh-sungguh dan tidak ditinggalkan karena ada kepentingan selain-Nya.

Kedua, melakukan amal kepada Tuhan tanpa pamrih apapun dan tanpa syirik, sebagaimana disabdakan, *sembahlah*

1 Berkenaan dengan niat yang benar, al-Suyuthi meriwayatkan hadits Rasul sebagai berikut. *Niat yang benar (al-niyah al-ṣâdiqah) berhubungan dengan Arasy Tuhan. Ketika seseorang benar-benar melakukan sesuatu sesuai dengan niatnya, Arasy Tuhan berguncang untuk memintakan ampun baginya* (Al-Jamî` al-Shagîr, no. 9327).

Tuhan seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika tidak, sungguh, Dia melihatmu (Shahih Bukhari, no. 50; Shahih Muslim, no. 8; Sunan Abu Dawud, no. 4695; Sunan Tirmidzi, no. 2610; Sunan Nasai, no. 4990; Sunan Ibn Majah, no. 63; Musnad Ahmad, no. 184). Tanda-tanda prinsip kedua ini adalah bahwa seseorang tidak merasa nyaman pada selain Tuhan karena yakin bahwa selain-Nya pasti akan hilang atau meninggalkannya. Karena itu, dia tidak akan mendekat dan bergantung pada selain-Nya seperti diisyaratkan Rasul, *celakalah para hamba dinar* (Shahih Bukhari, no. 2886; Sunan Tirmidzi, no. 2375; Sunan Ibn Majah, no. 4135)

Karena itu, tinggalkan seluruh angan-angan kosong demi mencapai-Nya, berdasarkan sabdanya, *Termasuk tanda-tanda kebaikan agama seseorang adalah meninggalkan segala yang tidak diinginkannya* (Sunan Tirmidzi, no. 2317; Sunan Ibn Majah, no. 3976; Muwatha Malik, no. 2628; Musnad Ahmad, 1732). Yang paling penting untuk ditinggalkan adalah *subhat* (sesuatu yang meragukan). Jangan sampai kamu jatuh dalam subhat seperti peringatan Nabi, *Tinggalkan apa yang meragukanmu dan raihlah yang tidak meragukanmu* (Sunan Tirmidzi, no. 2518; Sunan Nasai, no. 5711; Sunan Darimi, no. 2574; Musnad Ahmad, no. 1723).[2]

Jika kamu dapat melakukan itu, masing-masing bagian tubuhmu akan menguatkanmu untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, sehingga seluruh tujuan, pikiran dan tindakanmu hanya tertuju dan berada dalam alam akherat meski secara empirik engkau hidup di alam fana. Ini sesuai dengan sabda Rasul, *jadilah engkau di dunia ini seperti orang asing, pelancong atau anggaplah dirimu segera mati* (Shahih Bukhari, no. 6416; Sunan Tirmidzi, no. 2333; Sunan Ibn Majah, no. 4114; Musnad Ahmad, no. 4764). Indicator pengembara adalah tidak membawa barang berat karena dapat membebani perjalanannya. Indikator pelancong adalah cepat menyelesaikan keperluan agar dapat segera pulang kembali. Indicator seorang yang segera mati adalah mendahulukan masalah agama dan segala yang diperlukan.

Karena itu, kamu harus hidup secara *qanâ`ah*. *Qanâ`ah* adalah merasa puas dengan sesuatu yang cukup untuk menghilangkan

2 Subhat adalah sesuatu yang belum jelas hukum halal haramnya atau sesuatu yang masih diragukan.

panas atau dingin.[3] Nabi sendiri menyatakan, *Yang diperlukan manusia sesungguhnya hanya beberapa suap makanan untuk menegakkan tulang punggungnya* (Musnad Ahmad, no. 17186). Karena itu, jangan engkau hanyut dalam nyayian tolol, ribut dengan perdebatan dan pertengkaran dan merasa enak dengan makanan *subhat*. Pastikan makananmu halal.

Ketiga, mengikuti kebenaran dan melawan kehendak nafsu. Siapa yang melakukan hal ini akan terbuka hijabnya dan menerima *kashf*, sehingga tidurnya adalah keterjagaan, kebersamaannya adalah *uzlah*, kemuliaannya adalah kehinaan, percakapannya adalah kebisuan dan kebanyakannya adalah kesedikitan.

Keempat, melakukan amal secara *ittibâ`* (mengikuti yang dicontohkan Rasul) dan tidak mengada-ada (*ibtidâ`*), sehingga engkau tidak termasuk orang yang mengikuti hawa nafsu dan menyombongkan kekuatan rasio. Tidak akan selamat orang yang mendasarkan pada kemauannya sendiri dalam hal-hal keagamaan. Sabda Nabi, *dengarkan dan taatlah –dalam masalah agama-- walau pada budak hitam* (Shahih Mslim, no. 1837; Sunan Abu Dawud, no. 4607; Sunan Ibn Majah, no. 42; Sunan Darimi, no. 96; Musnad Ahmad, no. 17142)

Kelima, kemauan yang kuat untuk bangkit dan terhindar dari kerusakan. Pepatah menyatakan, *jangan tinggalkan pekerjaan hari ini untuk esok karena besok ada pekerjaan lain yang harus diselesaikan* (Kata bijak Umar ibn Khathab). Jika kamu merasa cukup dengan yang biasa, kamu tidak akan mendapat yang luar biasa. Selain itu, kamu harus mengikuti Sunnah mayoritas, bukan bersama kelompok kecil, kaum sempalan dan pelaku bid'ah. Rasulullah bersabda, "*Hai para pecintaku, ikutilah al-sawâd al-a`ẓam*". "Siapa yang dimaksud *al-sawâd al-a`ẓam Ya Rasul"* tanya para sahabat.

---

3 Dalam sebuah hadis disabdakan, *jadikan dirimu sebagai orang yang qanâ`ah maka engkau akan menjadi orang yang paling bersyukur* (Sunan Ibn Majah, no. 4217).

Ibn Ali Turmudzi (760-869) menyatakan bahwa *qanâ`ah* adalah merasa cukup dengan sesuatu yang dimiliki dan tidak tamak pada sesuatu yang tidak dipunyai. Ibn Khafif (w. 985 M) mendefinisikan *qanâ`ah* sebagai meninggalkan sikap hidup glamour dan tidak menggantungkan diri pada selain Tuhan. Abd Karim Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*, ed. Ma`ruf Zariq (Beirut: Dar al-Khair, 1995). 159. Dengan demikian, *qanâ`ah* bukan berarti harus miskin.

"*Aku dan para sahabatku*", jawab Nabi (Musnad Ahmad, no. 18450)

Keenam, bersikap lemah dan hina. Prinsip ini bukan berarti malas dalam ibadah dan berijtihad melainkan kesadaran bahwa kita adalah lemah untuk melakukan segala sesuatu tanpa izin Tuhan, dan memandang orang lain dengan sikap rendah hati dan memuliakan demi memuliakan-Nya karena mereka adalah makhluk-makhluk-Nya. Jika engkau tahu bahwa segala sesuatu berada dalam kekuasaan Tuhan dan bermuara pada-Nya, maka adalah kesombongan yang nyata jika engkau mengingkari bahwa apa yang ada padamu semata-mata limpahan dari-Nya. Karena itu, jadikan sikap lemahmu sebagai sandaran pada-Nya sehingga tidak tampak kekuatanmu kecuali semuanya adalah kekuatan-Nya.

Ketujuh, *khauf* (pesimis) dan *rajâ'* (optimis), dan tidak merasa tenang atas keadaan 'masa depan' kecuali telah benar-benar terang dan jelas.[4]

Kedelapan, menjalin relasi yang baik dengan Tuhan maupun makhluk dan menjaga hak-hak keduanya, sebab siapa yang tidak mempunyai relasi tidak akan mendapat bagian apapun dari siapapun.

Kesembilan, melakukan *murâqabah* kepada Tuhan dan tidak meninggalkan-Nya walau sekejap.[5] Siapa yang senantiasa *murâqabah* dan menafikan segala sesuatu dalam hatinya kecuali Tuhan, dia akan menemukan Tuhan dengan semua kebaikan-Nya dan mendapatkan *ilm al-yaqîn*, sehingga engkau dapat menyaksikan bahwa gerak gerik semua realitas adalah semata-mata karena *qudrat*-Nya. Tidak ada satupun yang tidak butuh Dia. Setelah itu, naik ke tingkat lebih tinggi yang disebut *haqîqat al-yaqîn* yang menafikan realitas selain-Nya, sehingga dikatakan, "Tidak aku lihat sesuatu kecuali Tuhan. Dia ada dalam segala

---

4 Al-Wasithi mengartikan khauf sebagai perasaan takut akan jatuh dalam murka dan siksa Allah, sedang al-Syibli memaknai al-Raja' sebagai menharap untuk tidak terpisah dari Allah. Abu Nasr al- Sarraj, *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tasawuf Al-Islamy*, ed. Kamil Musthafa Handawi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). Mukmin yang baik adalah orang yang dapat menyeimbangkan antara raja dan khauf.

5 *Murâqabah* adalah menjaga hati agar tetap bersama Tuhan. Tanda-tandanya, menurut Dzun al-Nun al-Misri (796-859 M), adalah memuliakan apa yang dimuliakan Tuhan dan memandang hina apa yang dihinakan Tuhan. Qushairi, *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*. 191.

sesuatu dan semuanya ada semata karena ada-Nya".[6] Sedemikian, sehingga engkau harus juga santun dan bergaul dengan alam secara baik karena semua adalah manifestasi-Nya. Itulah yang dimaksud dalam sabda Rasul, *Tuhan telah mendidikku sehingga menjadi baik perilakuku,* (Sunan Abu Dawud, 1342; Sunan Nasai, no. 1601; Sunan Ibn Majah, no. 2333; Musnad Ahmad, no. 23747; Shahih Ibn Khuzaimah, no. 1062; Shahih Ibn Hibban, no. 2551).

Kesepuluh, memahami hal-hal yang lebih penting dan harus didahulukan, lahir maupun batin. Orang yang tidak memperdulikan masalah ibadah dan ketaatan, misalnya, adalah orang yang bangkrut di akherat seperti diisyaratkan, *Jika engkau benar-benar mencintai Tuhan ikutilah aku niscaya Tuhan akan mengasihimu*, (QS. Ali Imran, 31).

Itulah prinsip-prinsip hidup dan perilaku bagi mereka yang mencintai Tuhan dan ingin dekat kepada-Nya. Semoga Tuhan memberi rahmat bagi yang mengikuti petunjuk.

---

6 Dikemudian hari, pemahaman ini dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240) dengan istilahnya yang sangat terkenal sekaligus kontroversial, *wahdah al-wujûd*. A Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, sub bahasan Ibn Arabi.

DAFTAR PUSTAKA

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes." *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-110218-024555.

Adistya Wahyu Larasati, Rosichin Mansur, Ibnu Jazari. "PEMIKIRAN SUFISTIK IMAM AL-GHAZALI (Studi Analisis Dalam Kitab Al-Munqidh Min Adh-Dhalal)." *Vicratina* 4, no. 1 (2019).

Al-Ghazali, Abu Hamid. "Al-Qisṭãs Al-Mustaqîm." In *Majmû`ah Al-Rasā'il*, 180–211. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Alejandro, Audrey. "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity." *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Anggraeni, Dewi, and Siti Suhartinah. "Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif KH. Ali Mustafa Yaqub." *Jurnal Online Studi Al-Qur'an* 14, no. 1 (January 2018): 59–77. https://doi.org/10.21009/JSQ.014.1.05.

Anicleta, Yuliastuti, and Pujimahanani Cahyaningsih. "Tolerance as Cross-Cultural Communication among Religions in Indonesia." *Dinamika : Jurnal Sastra Dan Budaya* 8, no. 1 (July 14, 2021). https://doi.org/10.25139/dinamika.v8i1.4030.

Anwar, Saiful. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Arberry, A.J. *A Sufi Martir The Apologia of Ain Al-Qudat Al-Hamadani*. New York: Routledge, 2008.

Arif, Muhammad Khairan. "MODERASI ISLAM (WASATHIYAH ISLAM) PERSPEKTIF AL-QUR'AN, AS-SUNNAH SERTA PANDANGAN PARA ULAMA DAN FUQAHA." *Al-Risalah* 11, no. 1 (January 2020): 22–43. https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.592.

Arjomand, Said Amir. "'Abd Allāh Ibn Al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution.'" *Iranian Studies* 27, no. 1–4 (1994): 9–35. https://doi.org/10.1080/00210869408701818.

Arroisi, Jarman. "Bahagia Dalam Perspektif Al-Ghazali." *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 17, no. 1 (March 2019): 89. https://doi.org/10.21111/klm.v17i1.2942.

Ayob, Mohd Annas Shafiq, Noor Syahida Md Soh, and Mohd Norazri Mohamad Zaini. "Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al-Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al-Ghazali on Happiness)." *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8, no. 1 (2021): 39–53. https://doi.org/https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.460.

Baghdadi, Khalid al. *Al-Imân Wa Al-Islâm*. Istanbul: Hakekat Kitabevi, 1985.

Baig, Huma. "A Comparison between the Ideas of Love Found in Al-Ghāzālī's The Alchemy of Happiness and the First Volume of Rumi's Masavi-Yi Ma'navi." In *Love and Poetry in the Middle East*. I.B. Tauris, 2022. https://doi.org/10.5040/9780755640973.0012.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998.

———. *Tauhid & Sains*. Edited by Yuliani Liputo (trans). Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Berger, Lutz. "Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Al-: Al-Munqiḏ Min Aḍ-Ḍalāl." In *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, 1–2. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_7429-1.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008.

Böwering, Gerhard. "The Alchemy of Happiness . Abû Hâmid Muḥammad Al-Ghazzâlî , Claud Field." *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (July 1995): 227–28. https://doi.org/10.1086/373761.

Brockelmann, Carl. *Târîkh Al-Syu`ûb Al-Islâmiyah*. Beirut: Dar al-ilm, 1989.

Burge, Ryan. "Using Matching to Investigate the Relationship between Religion and Tolerance." *Politics and Religion* 6, no. 2 (June 14, 2013): 264–81. https://doi.org/10.1017/S1755048312000569.

Byström, Hans. "Happiness and Gold Prices." *Finance Research Letters* 35 (July 2020): 101599. https://doi.org/10.1016/j.frl.2020.101599.

Calitz, André P., Margaret D.M. Cullen, and Cordene Midgley. "Exploring the Factors That Affect the Happiness of South African Veterinarians." *Journal of Veterinary Medical Education*, 2022. https://doi.org/10.3138/jvme-2020-0033.

Chen, Shuyan, Yingling Fan, Yang Cao, and Aemal Khattak. "Assessing the Relative Importance of Factors Influencing Travel Happiness." *Travel Behaviour and Society* 16 (July 2019): 185–91. https://doi.org/10.1016/j.tbs.2019.01.002.

Ḍahabĩ, Sham al-Din. *Sir A`lâm Al-Nubalâ'*. Edited by Bashar Ma`ruf. Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1982.

Daniel, Elton L. "Preface." In *The Alchemy of Happiness*, edited by Elton L. Daniel, xi–xli. London and New York: Routledge,

2015.

Denny, Katherine G., and Hans Steiner. “External and Internal Factors Influencing Happiness in Elite Collegiate Athletes.” *Child Psychiatry and Human Development* 40, no. 1 (March 2009): 55–72. https://doi.org/10.1007/s10578-008-0111-z.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. “Qualitative Content Analysis.” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Ess, Josef van. “Quelques Remarques Sur Le Munqiḏ Min Aḍ-Ḍalâl.” In *Kleine Schriften by Josef van Ess (3 Vols)*, 1526–37. BRILL, 2018. https://doi.org/10.1163/9789004336483_105.

Farabi, Abu Nasr al-. *Ihṣâ Al-Ulūm*. Edited by Ali Bumulham. Cairo: Dar al-Hilal, 1996.

———. *Mabâdi’ Arâ’ Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

———. “Tahsîl Al-Sa`âdah” (The Attainment of Happiness).” In *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by Muhsin Mahdi, 13–52. USA: The Free Press of Glence, 1962.

Ghazali, Abu Hamid. “Al-Munqidz Min Al-Dlalâl.” In *Majmu’ah Rasail*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Ghazali, Abu Hamid al-. “10 Prinsip Laku Sufi (Al-Qawā’id Al-Ashr).” In *Skeptisme Al-Ghazali*, edited by Achmad Khudori Soleh (transl), 143–49. Malang: UIN Malang Press, 2009.

———. *Al-Iqtişād Fi Al-I`tiqād*. Edited by Anas Adnan al Sharfawi. Jedah: Dar al-Minhaj, 2019.

———. “Al-Maḍnûn Bih Alã Ghair Ahlih.” In *Majmû`ah Al-Rasā’il*, 334–58. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Al-Munqidh Min Al-ăalăl.” In *Majmû`ah Rasăil*, 537–85. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Al-Munqidh Min Al-ǎalǎl.” In *Skeptisme Al-Ghazali*, edited by Achmad Khudori Soleh, 37–120. Malang: UIN Malang Press, 2009.

———. “Al-Qisṭâs Al-Mustaqîm.” In *Majmû`ah Al-Rasâil*, 180–211. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Al-Risālah Al-Ladûniyah.” In *Majmû`ah Rasā’il*, 222–35. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Faṣl Al-Tafriqah.” In *Majmû`ah Rasǎil*, 236–55. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

———. “Khilâsah Al-Taṣânĩf Fî Al-Taṣawwuf.” In *Majmû`ah Rasâil*, 165–79. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Kimia Kebahagiaan.” In *Skeptisme Al-Ghazali*, edited by Ahmad Khudori Soleh (transl), 121–42. Malang: UIN Malang Press, 2009.

———. “Kimyā Al-Sa`ādah.” In *Majmû`ah Al-Rasā’il*, 418–28. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Mahk Al-Naẓar Fi Al-Manṭiq*. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2016.

———. *Mi`râj Al-Sâlikîn*. Cairo: Silsilah al-Tsaqafah, 1964.

———. “Mishkat Al-Anwār.” In *Majmû`ah Al-Rasā’il*, 268–92. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Mizān Al-Amal*. Cairo: Dar al-Ma’arif, 1964.

———. “Muqaddimah.” In *Fadlâih Al-Bathiniyyah*, edited by Abd Rahman Badawi. Cairo, 1964.

———. *Tahāfut Al-Falāsifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma’arif, 1972.

———. *The Alchemy of Happiness*. Edited by Elton L. Daniel. London and New York: Routledge, 2015.

Gimaret, Daniel. “Cet Autre Théologien Sunnite Abu l’Abbas Al Qalanisi.” *Journal Asiatique* 1 (1989): 227–62. https://www.

sudoc.fr/087957744.

Hajam, Hajam, Muzaki Muzaki, Dedeh Nur Hamidah, Aah Syafaah, and Aditia Muara Padiatra. "The Contribution of Al-Ghazali in Promoting Islamic Moderate Thought in Indonesia." *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization* 3, no. 2 (2020). https://doi.org/10.14421/skijic.v3i2.1894.

Hasan, Hasan Ibrahim. *Târîkh Al-Daulah Al-Fathimiyah*. Mesir, 1958.

Hasan, Yahya Hashim. *Al-Asas Al-Manhajiyah Li Binā' Al-Aqĩdah Al-Islāmiyah*. Cairo: Dar al-Kutub, 1986.

Hayani, Suma, Andi Saputra, and Saidul Amin. "Pandangan Al-Ghazali Tentang Qadim Dan Baharu Alam Semesta." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2019). https://doi.org/10.22373/substantia.v21i2.5760.

Hitti K, Philip. *History of the Arabs*. London: The Macmillan Press, 1970.

Hume, David. *A Tratise on Human Nature*. Edited by TH Green. London: Longman, 1874.

Hur, Muhammad Kamil al-. *Ibn Sinâ Hayâtu Athâruh Wa Falsafatuh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991.

Hurlock, Elizabeth B. *Characteristic of Senescene Developmental Psychology a Life-Span Approach.* McGraw-Hill, 1984.

Ibn Arabi, Muhammad. *Fushûsh Al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub, n.d.

Ibn Ishaq, Muhammad. *Al-Sirah Al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995.

Ibn Khalikan. *Wafayat Al-A'yan*. Beirut: Dar al-Shadir, n.d.

Ibn Miskawaih, Abu Ali. *Tahdhĩb Al-Akhlāq*. Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayat, 1977.

Ibn Rushd, Ahmad. “Faşl Al-Maqāl Wa Taqrĩr Mā Bain Al-Sharĩ`ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittişāl.” In *Falsafah Ibn Rushd*, 13–38. Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

———. *Tahāfut Al-Tahāfut*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma’arif, 1968.

Ibn Sina, Ali. *Al-Isharat Wa Al-Tanbihat*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma’arif, 1963.

———. *Remarks and Admonitions*. Edited by Shams C Inati. Colombia: Colombia University Press, 2014. https://libsolutions.net/book/2361461/f00fbb?signAll=1&ts=1329.

Idris Zakaria. “Divinity, Prophethood and Happiness According to Ibn Sina.” *Islamiyyat The International Journal of Islamic Studies* 32 (2010): 135–56. https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1868.

Iji, Aḍad al-Din al-. *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām*. Beirut: Dar al-Kutub, 2008.

Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam Al-Baqilani*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jabiri, M Abed al-. *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

Jackson, Sherman. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abû Hâmid Al-Ghazâlî’s Faysal Al-Tafriqa*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2002.

Jarullah, Zuhdi. *Al-Mu`tazilah*. Beirut: al-Ahali, 1974.

Jawwad, Musthafa. “Ashr Al-Ghazâlî.” In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A’la, 1962.

Jilli, Abd al-Karim Ibrahim al-. *Al-Insân Al-Kâmil*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Jo, Hae Kyung, Hyun Kyoung Kim, and Ji Na Jeong. “Factors

Affecting Happiness Among Rural Residents: A Cross Sectional Survey." *Community Mental Health Journal* 56, no. 5 (July 2020): 915–24. https://doi.org/10.1007/s10597-020-00555-1.

Johnson, Camille S., and Diederik A. Stapel. "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self-Serving Responses to Social Comparisons." *Motivation and Emotion* 35, no. 2 (June 2011): 165–80. https://doi.org/10.1007/s11031-011-9216-y.

Jurjani, Abd Qahir al-. *Kitab Al-Ta`rifat*. Edited by Basil Uyun Al-Sud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013.

Khademi, Einollah. "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul." *Religious Inquiries* 4, no. 7 (2015): 65–75. https://ri.urd.ac.ir/article_33869.html.

Khalil, Atif. "Is an Intra-Islamic Theological Ecumenism Possible? A Response to Sherman Jackson." *American Journal of Islam and Society* 22, no. 4 (2005). https://doi.org/10.35632/ajis.v22i4.1663.

Khalil Nurul Islam. "Moderasi Beragama Di Tengah Pluralitas Bangsa: Tinjauan Revolusi Mental Perspektif Al-Qur'an." *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 13, no. 1 (June 2020). https://doi.org/10.35905/kur.v13i1.1379.

Khismatulin, Alexei A. "'The Alchemy of Happiness': Al-Ghazāī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān-Naqshbandiyya Principles." In *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*, 227–71. BRILL, 2005. https://doi.org/10.1163/9789047407263_015.

Kindi, Ibn Ishaq al. "Al-Qaul Fi Al-Nafs Al-Mukhtasar Min Kitab Aristu Wa Aflatun." In *Rasail Al-Kindi Al-Falsafiyah*, edited by Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah, 270–81. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1950.

Kumar, Prashant. "Happiness." *International Journal of Psychosocial*

Rehabilitation, no. 14757192 (February 12, 2020): 1513–18. https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I2/PR200454.

Kung, Hans. *A Global Ethic The Declaration of the Parliement of the World's Religions*. New York: Continum, 1993.

Lai, Fong-Yi, Hui-Chuan Tang, Szu-Chi Lu, Yu-Chin Lee, and Cheng-Chen Lin. "Transformational Leadership and Job Performance: The Mediating Role of Work Engagement." *SAGE Open* 10, no. 1 (January 2020): 215824401989908. https://doi.org/10.1177/2158244019899085.

Leaman, Oliver. "Ibn Miskawayh, the Soul, and the Pursuit of Happiness: The Truly Happy Sage." *Journal of Islamic Studies* 32, no. 1 (January 2021): 124–25. https://doi.org/10.1093/jis/etaa041.

Lim, John. "The Ghazālian Alchemy of an Islamic Nation." *Journal of Islamic Governance* 1, no. 1 (2015): 10–22. https://doi.org/10.53105/jig.1-2.

Lukman, Lukman. "PIAGAM MADINAH SEBAGAI KONSEP BUDAYA DAN PERADABAN." *Jurnal Bina Ummat: Membina Dan Membentengi Ummat* 2, no. 01 (May 6, 2020): 27–46. https://doi.org/10.38214/jurnalbinaummatstidnatsir.v2i01.47.

Machasin. "How to Do Religious Tolerance and Religious Dialogue in Indonesia." *Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI*. Jakarta, 2012. https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/how-to-do-religious-tolerance-and-religious-dialogue-in-indonesia.

Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Madkour, Ibrahim. "Al-Ghazali Al-Failusuf." In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A'la, 1962.

———. *Fî Al-Falsafah Al-Islâmiyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, n.d.

MAY, JOHN D'ARCY. "Faith, Ethics, and Communication: Some Recent Writing in Philosophical Theology." *Journal of Religious History* 31, no. 4 (December 2007): 451–62. https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2007.00692.x.

Mirsepassi, Ali, and Tadd Graham Fernée. "Deen (Faith) and Donya (the Secular): Al-Ghazālī's the 'Alchemy of Happiness.'" *English Studies at NBU* 5, no. 1 (June 2019): 9–39. https://doi.org/10.33919/esnbu.19.1.1.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis*. London: Touris Publisher, 2001.

Mu`adz, Khalid. "Dimasyqi Ayyâm Al-Ghazâlî." In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A'la, 1962.

Mubarak, Zaki. *Al-Akhlâq Ind Al-Ghazâlî*. Cairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1924.

Muda, Khadijah, and Siti Nor Azhani Mohd Tohar. "Definisi, Konsep Dan Teori Toleransi Beragama." *Sains Insani* 5, no. 1 (July 2020): 194–99. https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol5no1.179.

Muhammad al-Ghazzali, Abu Hamid, Elton D. Daniel, Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, and Claud Field. *The Alchemy of Happiness*. *The Alchemy of Happiness*. Routledge, 2015. https://doi.org/10.4324/9781315700410.

Muharam, Ricky Santoso. "Membangun Toleransi Umat Beragama Di Indonesia Berdasarkan Konsep Deklarasi Kairo." *Jurnal HAM* 11, no. 2 (August 2020): 269. https://doi.org/10.30641/ham.2020.11.269-283.

Nasr, Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1997.

Nawawi, Muhammad ibn Umar al. *Qãmi' Al-Ṭughyãn*. Surabaya: Maktabah al-Nabhan, n.d.

Nawawi, Muhyi al-Din Abu Zakaria al. *Kitāb Fatāwā Al-Nawāwĩ*. Edited by Muhammad al- Hajjar. Beirut: Dar al-Bashair, 1996.

Othman, Ali Issa. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Edited by Johan Smit (translit). Bandung: Pustaka, 1987.

Patmawati, Patmawati. "Inter-Religious Relations in the Period of Prophet Muhammad." *Al-Albab* 5, no. 2 (December 1, 2016): 177. https://doi.org/10.24260/alalbab.v5i2.354.

Pisani, Emmanuel. "Abu¯Ha¯mid Al-Gaza¯li¯ (m. 1111); A Muslim Precursor of the Sociology of Religions." *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 169, no. 2 (2015). https://doi.org/10.4000/assr.26763.

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique." *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24. https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

Qardawi, Yusuf al-. *Gerakan Islam Antara Perbedaan Yang Dibolehkan Dan Perpecahan Yang Dilarang*. Edited by A Rafiq (translit). Jakarta: Rabbani Press, 1991.

Qayyum, Abdul. *Surat-Surat Al-Ghazali*. Edited by Haidar Baqir (translit). Bandung: Mizan, 1988.

Qushairi, Abd Karim. *Al-Risālah Al-Qushairiyah Fi Ilm Al-Tasawwuf*. Edited by Ma`ruf Zariq. Beirut: Dar al-Khair, 1995.

Rayan, Sobhi. "Al-Ghazali's Method of Doubt." *Middle East Studies Association Bulletin* 38, no. 2 (2004). https://doi.org/10.1017/s0026318400046939.

Robson, David. "The Pursuit of Happiness." *New Scientist* 253, no. 3370 (January 2022): 38–47. https://doi.org/10.1016/S0262-4079(22)00106-3.

Sajedi, Akbar, Ali Nemati, and Mohammad Dargahzadeh. "Why Am I a Muslim? Investigating the Truth of Faith Based on Ghazālī's Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl." *International Journal of*

Multicultural and Multireligious Understanding 8, no. 7 (2021). https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i7.2700.

Salas-Vallina, Andrés, and Joaquín Alegre. "Happiness at Work: Developing a Shorter Measure." *Journal of Management & Organization* 27, no. 3 (May 2021): 460–80. https://doi.org/10.1017/jmo.2018.24.

Samarqandi, Muhammad Ibrahim al-. *Tanbih Al-Ghâfilîn*. Indonesia: Dar al-Ihya, n.d.

Sarraj, Abu Nasr al-. *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tasawuf Al-Islamy*. Edited by Kamil Musthafa Handawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.

Saunders, JJ. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge and Paul Kegan, 1980.

Scheible, Kristin. "Towards a Buddhist Policy of Tolerance: The Case of King Ashoka." In *Religious Tolerance in World Religions*, 310–25. West Conshohocken: Templeton Foundation Prsss, 2008.

Schoun, Frithjof. *Dimentions of Islam*. London: Allen & Unwin, 1970.

———. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row, 1975.

Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Free Press, 2004.

Shah, Rania. "Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazali on the Attainment of Happiness." *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 6, no. 2 (2015): 15–29. https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v06i02/51138.

Shahrastani, Ibn Abd al-Karim al-. *Al-Milal Wa Al-Nihal*. Mesir:

Maktabah al-Anjilu, 1956.

Shaukani, Ali ibn Abdullah al-. *Irshâd Al-Fuhûl Ilâ Al-Tahqîq Al-Haqq Min `Ilm Al-Uṣûl*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Shehadi, Fadlou, Richard Joseph McCarthy, al-Ghazālī, and al-Ghazali. "Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of Al-Ghazālī's Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl and Other Relevant Works of Al-Ghazālī." *Journal of the American Oriental Society* 102, no. 2 (1982). https://doi.org/10.2307/602542.

Shiddiqie, Nouruzzaman. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Simuh. *Tasawuf & Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.

Snyder, Hannah. "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines." *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

Solari, Enzo. "Against Fanatic Religious Delusion and the Fury of Destruction: Tolerance, Respect, and Recognition in Kant and Hegel." *Topicos (Mexico)*, no. 62 (2022). https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1640.

Soleh, Achmad Khudori. *Epistemologi Ibn Rusyd*. Malang: UIN Malang Press, 2012.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

———. *Integrasi Agama Dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi*. Malang: UIN Malang Press, 2010.

———. "Mencermati Epistemologi Tasawuf." *Ulumuna* 14, no. 2 (December 31, 2010): 227–48. https://doi.org/10.20414/ujis.v14i2.216.

———. “Pemimpin Utama Menurut Al-Farabi.” In *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, edited by Slamet, 140–49. Malang: Literasi Nusantara, 2021.

———. *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2013.

Soleh, Achmad Khudori, and Erik Sabti Rahmawati. “Methods of Religious Leaders in Enhancing Interfaith Harmony: Cases of Muslims, Buddhis, and Confucians in Malang.” In *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)*, 274–81. Atlantis Press SARL., 2022. https://doi.org/https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.035.

———. “Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia.” *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 11 (2020): 1063–78. https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf.

Steptoe, Andrew. “Happiness and Health.” *Annual Review of Public Health* 40, no. 1 (April 2019): 339–59. https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-040218-044150.

Subky, Taj al-Din al-. *Thabaqât Al-Syâfi`îyah Al-Kubrâ*. Cairo: Maktabah al-Misriyah, 1906.

SWEENEY, MICHAEL. “GREEK ESSENCE AND ISLAMIC TOLERANCE: AL-FARABI, AL-GHAZALI, IBN RUSH’D.” *The Review of Metaphysics* 65, no. 1 (2011): 41–61. https://www.jstor.org/stable/23055682.

Sya’rani, Abdul Wahab al, and Achmad Khudori Soleh. *Menjadi Kekasih Tuhan*. Edited by Achmad Khudori Soleh (traslit). Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997.

Tabari, Ibn Jarir al-. *Al-Bayân `an Ta’wîl Al-Qur’an*. Cairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1954.

Tamer, Georges. “11 Al-Ghazālī on Knowledge (ʿilm) and Certainty (Yaqīn) in Al-Munqidh Min Aḍ-Ḍalāl and in Al-

Qisṭās Al-Mustaqīm." In *Islam and Rationality*, 2015. https://doi.org/10.1163/9789004290952_012.

Tei-tominaga, Maki, and Miharu Nakanishi. "Factors of Feelings of Happiness at Work among Staff in Geriatric Care Facilities." *Geriatrics & Gerontology International* 21, no. 9 (September 2021): 818–24. https://doi.org/10.1111/ggi.14247.

Thabathabai, M Husein. *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya*. Jakarta: Grafiti, 1989.

THE DOCUMENTS OF VATICAN II. Vatican City: The Vatican Publishing House, 2014. https://www.pdfdrive.com/the-documents-of-vatican-ii-e186077417.html.

Turner, Robert G. "Double Checking the Cross-Check Principle." *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s-0040-1715737.

Ulinnuha, Muhammad, and Mamluatun Nafisah. "MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAISH SHIHAB." *SUHUF* 13, no. 1 (June 2020): 55–76. https://doi.org/10.22548/shf.v13i1.519.

Usman, Abd al-Karim. *Sîrah Al-Ghazâlî*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Wang, Xiuhua, and Paul Froese. "Attitudes Toward Religion and Believers in China: How Education Increases Tolerance of Individual Religious Differences and Intolerance of Religious Influence in Politics." *Religion & Education* 47, no. 1 (January 2, 2020): 98–117. https://doi.org/10.1080/15507394.2019.1626211.

Watt, William Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

———. *The Majesty That Was Islam*. London: Sidgwich, 1997.

Wernst, Paul. "Vincenzo M. Poggi S. J., Un Classico Della Spiritualità Musulmana. Saggio Monografico Sul „Munqiṭ" Di Al-Ġazālī." *Oriens* 25–26, no. 1 (July 1976): 358–62. https://

doi.org/10.1163/18778372-02502601033.

West, Keaton. "The How of Happiness." *Journal of College Orientation, Transition, and Retention* 22, no. 1 (January 1, 2019). https://doi.org/10.24926/jcotr.v22i1.2883.

Wilkinson, Taraneh. "Moderation and Al-Ghazali in Turkey." *American Journal of Islamic Social Sciences* 32, no. 3 (July 1, 2018): 29–43. https://doi.org/10.35632/ajiss.v32i3.269.

XVI, Ensiklik Paus Benediktus. *DEUS CARITAS EST 2005*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2005. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

Yahya, Norhashimah, Omar S.H.S, Mohammed Muneer'deen Olodo Al-Shafi'I, Mohd Shaifulbahri Abdullah, Mohd Safri Ali, and Engku Ibrahim Engku Wok Zin. "The Concept of Human Will According to Al-Ghazali and Abraham Maslow: A Comparative Study." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (October 2018). https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i10/4715.

Yahya, Norhashimah, Syed Hadzrullathfi Syed Omar, Siti Hajar Mohamad Yusoff, Mohd Hasrul Shuhari Shuhari, and Muhammad Hafizi Rozali. "Element of Happiness by Al Ghazali and Relation in Islamic Psychospiritual." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 11 (November 29, 2020). https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10-i11/8202.

Yahya, Zurkani. *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Yang, Fan, Joshua Knobe, and Yarrow Dunham. "Happiness Is from the Soul: The Nature and Origins of Our Happiness Concept." *Journal of Experimental Psychology: General* 150, no. 2 (February 2021): 276–88. https://doi.org/10.1037/xge0000790.

Zamir, Syed Rizwan. "Descartes and Al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light." *Islamic Studies* 49, no. 2 (2010).

Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*. Edited by Rofi Usman (translit). Bandung: Pustaka, 1987.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination a Study of Suhrawardi̇̄'s Ḥikmat Al-Ishrāq*. Atlanta: Scholars Press, 1990. https://openlibrary.org/works/OL4446549W/Knowledge_and_illumination.

Zidan, George. *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

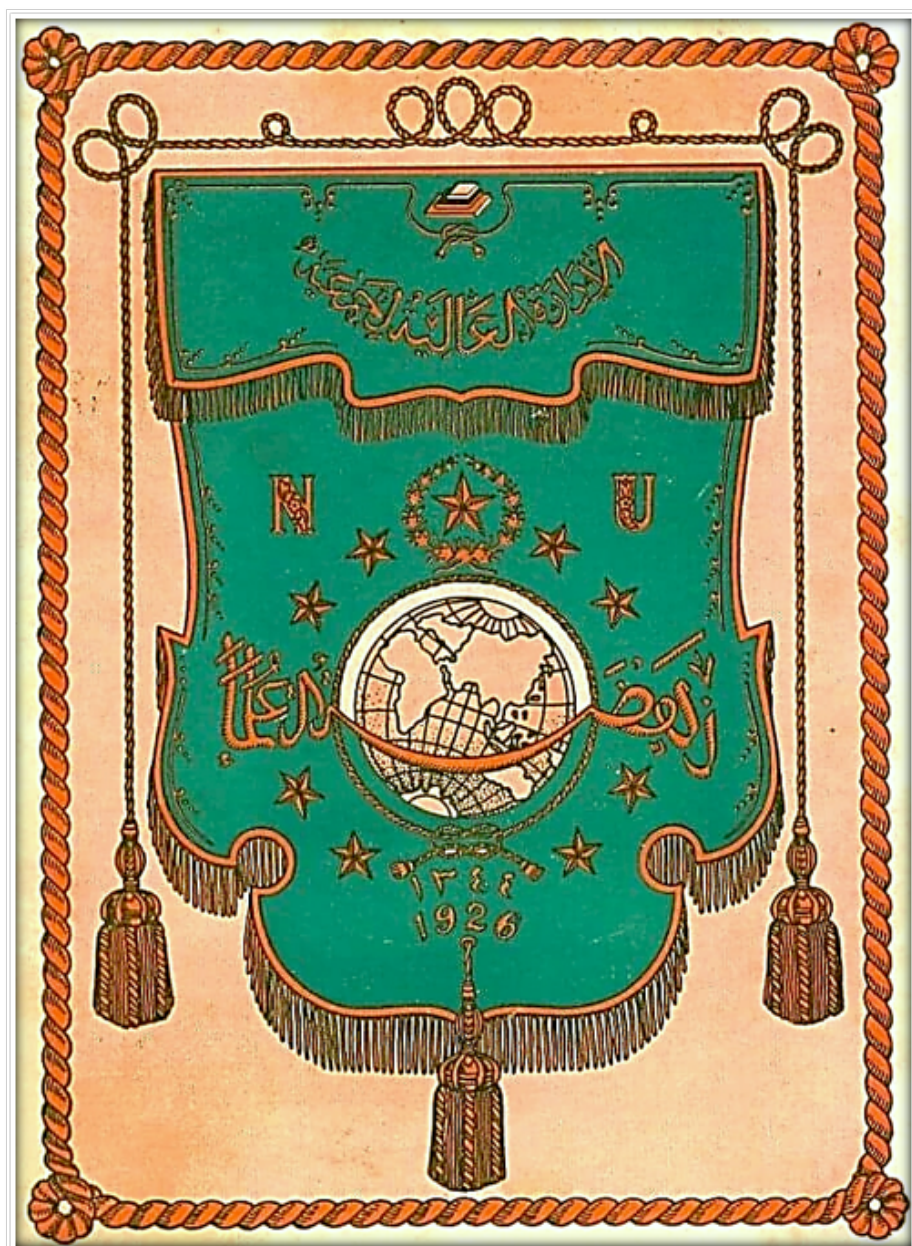
TENTANG PENULIS

Dr. Achmad Khudori Soleh M.Ag adalah associate Professor Studi Filsafat Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Pendidikan S-1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), S-2 dan S-3 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam.

Beberapa bukunya yang telah terbit, *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung: al-Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta: Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Press, 2010), *Konsep Kerjasama Umat Beragama Farid Esack* (Malang: UIN Press, 2011), *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2012), *Teologi Islam Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2013), *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogayakarta: Ar-Ruzz Media, 2013 & 2016), *Epistemologi Islam* Perspektif al-Farabi dan Ibn Rusyd (Yogayakarta: Ar-Ruzz Media, 2018), *Integrasi Quantum Agama dan Sains* (Malang: UIN Maliki Press, 2020), *Maulana Farid Esack Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar Umat Beragama* (Malang: UIN Maliki Press, 2021).

Untuk book section dan artikel jurnalnya dapat dilihat google scholar @ Achmad Khudori Soleh, https://scholar.google.com/citations?user=-JGmrF8AAAAJ&hl=id atau dapat diunduh di laman repository UIN Malang, http://repository.uin-malang.ac.id/view/creators/Soleh=3AAchmad_Khudori=3A=3A.html

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

PESANTREN PUTRI AL - AZKIYA'
JOYO SUKO METRO MERJOSARI MALANG
المعهد الإسلامي الأزكياء
SUCIKAN DIRI DAN TINGKATKAN PROFESIONALITAS

Buku ini berisi tiga pemikiran penting al-Ghazali (1058-1111 M), yaitu Toleransi, Kebenaran dan Kebahagiaan. Tiga tema ini dijelaskan berdasarkan tiga karya al-Ghazali, yaitu *Faṣl al-Tafriqah, al-Munqidh min al-Ḍalâl*, dan *Kimyâ al-Sa'âdah,* ditambah *al-Qawa'id al-Asyr* (10 Prinsip Laku Sufi). Terjemahan keempat karya al-Ghazali tersebut disertakan dalam buku ini sehingga pembaca dapat membaca langsung karya-karya yang dimaksud.

Materi keimanan dibagi dalam dua bagian: pokok (*al-uṣûl*) dan varian (*al-furû'*). Materi pokok dalam keimanan ada tiga: iman kepada Allah, iman kepada kenabian Muhammad SAW, dan iman pada hari pembalasan. Selain tiga hal tersebut masuk kategori varian. Pada aspek pokok dari iman tidak boleh ada pengingkaran, tetapi pada aspek varian boleh ada perbedaan. Kita harus mengembangkan sikap toleran dalam masalah varian tetapi kokoh dalam materi pokok. (Imam al-Ghazali)

Al-Ghazali mengklasifikasi kebenaran dalam dua bentuk, yaitu kebenaran ontologis dan epistemologis. Al-Ghazali juga membedakan kebenaran dari aspek sumbernya dalam dua bagian, yaitu kebenaran dari wahyu dan rasio. Meski demikian, bagi al-Ghazali, kebenaran-kebenaran tersebut dapat diraih dengan tiga sarana, yaitu indera, rasio dan hati (*al-qalb*). Konsep ini dapat membantu kita untuk mengintegrasikan agama dan sains, dua hal yang sering ditempatkan secara dikhotomis (Achmad Khudori Soleh).

UIN-MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telp 0341-563225
email:uinmalikipressredaksisi@uin-malang.ac.id
https://malikipress.uin-malang.ac.id

ISBN 978-623-232-872-3
9 786232 328723